Autor al bestsellerului *În căutarea fericirii*

BERTRAND RUSSELL

Eseuri sceptice

Laureat al Premiului NOBEL pentru literatură

ebook HUMANITAS

Figură de prim ordin a logicii şi filozofiei secolului XX, lordul Bertrand Russell (1872–1970) a fost totodată un autor prolific şi în probleme de interes pentru publicul larg: religia, organizarea socială, relaţiile internaţionale, războiul şi pacea, educaţia, etica, influenţa ştiinţei asupra vieţii sociale etc. În toate aceste chestiuni a exprimat o gândire originală şi viguroasă, adesea în răspăr cu mentalităţile dominante şi stârnind nu o dată nemulţumiri şi reacţii adverse din partea autorităţilor.

Izbucnirea Primului Război Mondial i-a dat ocazia să-şi manifeste antimilitarismul şi pacifismul; drept consecinţă, şi-a pierdut în 1916 postul de la Cambridge şi a fost condamnat în 1918 la şase luni de închisoare. Democrat, individualist şi liberal, Russell a împărtăşit vederile socialiştilor englezi, dar a criticat bolşevismul după o călătorie în Rusia, întreprinsă în 1920. Până la sfârşitul vieţii n-a încetat să fie un adversar al oricărei forme de dictatură şi un luptător pentru cauza păcii, opunându-se utilizării militare a energiei nucleare sau denunţând pericolele naţionalismului. În 1950 i-a fost decernat Premiul Nobel pentru literatură, „drept recunoaştere a activităţii sale scriitoriceşti variate şi de mare importanţă, prin care apără idealurile umaniste şi libertatea de gândire“.

Lucrări ale lui Bertrand Russell apărute la Humanitas: *Istoria filozofiei occidentale* (2005), *În căutarea fericirii* (2011), *Cunoaşterea lumii exterioare* (2013), *Credinţele mele* (2014).

Bertrand Russell
Sceptical Essays
© 1996 The Bertrand Russell Peace Foundation Ltd
Preface to Routledge Classics edition © 2004 John Gray
All rights reserved.
Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group, copyright of The Bertrand Russell Peace Foundation

Copyright © Humanitas, 2015, pentru prezenta versiune românească

ISBN: 978-973-50-5089-4 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

BERTRAND RUSSELL

Eseuri sceptice

Cu o prefață de
John Gray

Traducere din engleză de
S.G. Drăgan

Cuprins

ESEURI SCEPTICE

- Prefaţă la ediţia Routledge Classics
- 1. Introducere: despre valoarea scepticismului
- 2. Visuri şi fapte
- 3. Este superstiţioasă ştiinţa?
- 4. Pot fi oamenii raţionali?
- 5. Filozofia în secolul XX
- 6. Maşinile şi afectele
- 7. Behaviorismul şi valorile
- 8. Idealurile de fericire oriental şi occidental
- 9. Răul pe care-l fac oamenii buni
- 10. Recrudescenţa puritanismului
- 11. Nevoia de scepticism politic
- 12. Gândirea liberă şi propaganda oficială
- 13. Libertatea în societate
- 14. Educaţia, între libertate şi autoritate
- 15. Psihologie şi politică
- 16. Primejdia războaielor motivate de crezuri
- 17. Câteva perspective – vesele şi triste

PREFAŢĂ LA EDIŢIA ROUTLEDGE CLASSICS

Bertrand Russell s-a considerat întotdeauna un sceptic. Pe de altă parte, nu s-a îndoit niciodată de posibilitatea transformării vieţii umane cu ajutorul raţiunii. Aceste două puncte de vedere nu se împacă prea bine între ele. La grecii antici scepticismul era o cale spre liniştea interioară, nu un program de schimbare socială. La începutul epocii moderne, Montaigne a resuscitat scepticismul spre a-şi justifica retragerea din viaţa publică. Pentru Russell, o asemenea retragere era de neconceput. Vlăstar al unei familii aristocrate cu aspiraţii liberale – bunicul său, lordul John Russell, a prezentat în Parlament proiectul Marelui Act de Reformă, care, în 1832, a aşezat Anglia pe calea spre democraţie –, l-a avut naş pe John Stuart Mill. Avea reforma în sânge. Era, aşadar, firească încercarea sa de a arăta – sie însuşi şi altora – că scepticismul şi credinţa în posibilitatea progresului nu sunt neapărat incompatibile. Rezultatul este volumul de faţă, o culegere de eseuri dintre cele mai frumoase şi mai fermecătoare din câte s-au scris în limba engleză, în care el caută să arate că îndoiala sceptică poate schimba lumea.

În *Eseuri sceptice*, Russell susţine că trebuie să avem disponibilitatea de a recunoaşte incertitudinea credinţelor noastre. Când între experţii într-un anumit domeniu există acord, ne spune el, opinia opusă celei asupra căreia ei au căzut de acord nu este certă; când între ei nu există acord, nici o opinie nu este certă; iar când experţii declară că nu există temeiuri suficiente pentru nici o opinie fermă, este cel mai bine să ne suspendăm judecata. Acestea sunt nişte maxime admirabile, dar atitudinea de rezervă intelectuală căreia ele îi dau expresie este foarte departe de pasiunea pe care o manifesta Russell în postura de reformator. Sceptic în teoria cunoaşterii pe care o profesa, era naiv şi credul în abordarea problemelor umane. Când îi erau stârnite instinctele reformiste, îmbrăţişa speranţele şi planurile politice convenţionale din vremea sa cu un zel misionar îngust.

Lucrul acesta reiese limpede din corespondenţa sa cu Joseph Conrad, care, spre deosebire de Russell, era un sceptic veritabil. În 1922, Bertrand Russell i-a trimis lui Conrad un exemplar din cartea sa *The Problem of China* (*Problema Chinei*). Asemeni multor altor ţări, după Primul Război Mondial China se scufunda în haos. Confruntată cu spectrul dezastrului, susţinea Russell, pentru ea – ca şi pentru restul lumii – exista o singură speranţă. Soluţia la problemele umanităţii o constituia socialismul internaţional. Conrad nici nu voia să audă de aşa ceva. Socialismul internaţional, i-a scris el lui Russell, „este genul de lucru căruia nu-i pot asocia nici un înţeles precis“. Şi continua:

> Până la urmă nu-i decât un sistem, nu foarte profund şi nu foarte plauzibil. […] Singurul remediu pentru chinezi şi pentru restul lumii ar fi o shimbare în suflete, numai că, privind în urmă la ultimii 2 000 de ani, nu sunt prea multe motive să ne aşteptăm la aşa ceva, chiar dacă omul a început să zboare – o mare înălţare, fără îndoială, dar nu şi o mare schimbare. El nu zboară ca un vultur, ci ca o gânganie. Şi de bună seamă că ai observat cât este de urât, de caraghios şi de prostesc zborul unei gângănii.

Russell îl iubea pe Conrad. Despre prima lor întâlnire spunea că a fost „o experienţă diferită de tot ce cunoscusem până atunci […], intensă ca o iubire pătimaşă, dar în acelaşi timp atotcuprinzătoare“.

A nutrit faţă de Conrad o admiraţie profundă şi trainică, botezându-şi fiul – istoricul şi *pair*-ul democrat-liberal Conrad Russell – cu prenumele acestuia. În *Autobiografia* sa, Russell a scris că observaţiile lui Conrad vădeau „o înţelepciune mai adâncă decât vădisem eu în speranţele mele cam artificiale într-un deznodământ fericit pentru China“. Totuşi, nu a putut accepta scepticismul lui Conrad în privinţa posibilităţilor de progres.

Această tensiune din viziunea lui Russell era profundă. Spre deosebire de mulţi raţionalişti de mai târziu, el nu a privit întotdeauna ştiinţa cu o veneraţie necritică. Fiind un sceptic în tradiţia lui David Hume, ştia că ştiinţa depinde de inducţie – de credinţa că, întrucât lumea este dominată de nexuri cauzale, viitorul va semăna cu trecutul. După cum scrie în fermecătorul eseu „Este superstiţioasă ştiinţa?“: „Marile scandaluri din filozofia ştiinţei de la Hume încoace au fost cauzalitatea şi inducţia. Cu toţii le admitem pe amândouă, dar Hume ne-a făcut să înţelegem că în ambele cazuri este vorba despre o credinţă oarbă, căreia nu i se poate găsi nici un temei raţional“. Pentru Russell, ca şi pentru Hume, credinţa în cauzalitate este un precipitat de obişnuinţă şi deprindere animală, dar în lipsa ei ar fi fără rost încercarea de a formula teorii ştiinţifice. Cercetarea ştiinţifică depinde de o credinţă în cauzalitate ce nu rezistă la o analiză raţională. Pe scurt, ştiinţa depinde de o credinţă iraţională.

Viziunea despre ştiinţă a lui Russell suferea de un conflict nerezolvat. În calitate de reformator raţionalist, vedea în ştiinţă principala speranţă a omenirii. Ştiinţa era întruchiparea raţionalităţii în practică, iar răspândirea concepţiei ştiinţifice avea să facă omenirea mai rezonabilă. Iar ca filozof sceptic, Russell ştia că ştiinţa nu putea face omenirea mai raţională, pentru că ea însăşi era produsul unor credinţe iraţionale.

Pentru a fi consecvent, Russell ar fi trebuit să gândească ştiinţa în termeni strict instrumentali şi pragmatici, ca pe un mijloc prin care oamenii îşi exercită puterea asupra lumii. Dacă totuşi nu o privea astfel, aceasta se datora în parte conştientizării faptului că multe dintre scopurile întru care este folosită ştiinţa sunt, probabil, nefaste. Majoritatea acestor eseuri au fost scrise în anii 1920, când în Europa şi Asia plutea în aer spectrul războiului. Russell ştia că ştiinţa urma să fie folosită pentru dezvoltarea de noi arme de distrugere. El sublinia, firește, că acest lucru nu este inevitabil, omenirea putând opta pentru folosirea puterii ştiinţei în scopuri benigne. Este clar, totuşi, că în viziunea sa raţiunea nu ne poate spune care dintre scopuri sunt bune şi care, nefaste. Se situa pe poziţiile scepticismului moral de când abandonase credinţa lui G.E. Moore în obiectivitatea calităţilor etice, şi în mai multe locuri din volumul de faţă reiterează convingerea humeeană că scopurile vieţii nu pot fi determinate de raţiune.

În eseul intitulat „Pot fi oamenii raţionali?“, Russell invocă psihanaliza ca pe un mijloc de rezolvare a conflictelor umane. Devenind conştienţi de dorinţele noastre inconştiente, sugerează el, ne putem vedea mai exact aşa cum suntem în realitate, şi astfel – printr-un proces pe care nu ni-l explică – putem ajunge să trăim laolaltă într-o mai mare armonie. El scrie următoarele: „Această metodă, combinată cu educarea spiritului ştiinţific, ar putea, dacă ar fi predată pe scară largă, să-i facă pe oameni să fie infinit mai raţionali decât sunt în prezent în privinţa tuturor credinţelor lor referitoare la fapte, precum şi la consecinţele probabile ale oricărei direcţii de acţiune preconizate“. Şi continuă astfel: „Iar dacă oamenii n-ar fi dezbinaţi în astfel de chestiuni, dezacordurile ce ar mai supravieţui ar fi aproape sigur susceptibile de aplanare pe cale amiabilă“.

Încrederea lui Russell în efectele pacificatoare ale psihanalizei este deopotrivă înduioşătoare şi comică. În măsura în care e o ştiinţă, psihanaliza se aseamănă cu orice altă ramură a cunoaşterii. Ea poate fi folosită deopotrivă în scopuri benefice şi în scopuri malefice. Tiranii se pot folosi de o mai bună înţelegere a dorinţelor umane inconştiente spre a-şi consolida puterea, iar aţâţătorii la război, spre a înteţi conflictele. Naziştii repudiau psihanaliza, dar foloseau o înţelegere rudimentară a mecanismului psihanalitic de proiectare spre a-i transforma în ţinte ale urii pe evrei şi alte minorităţi. Ştiinţa vieţii psihice poate fi folosită şi pentru elaborarea unei tehnologii a represiunii. Russell ştia acest lucru, dar a preferat să nu zăbovească asupra acestei perspective, deoarece ea vădea mult prea clar şubrezenia speranţelor sale.

În celebrul său volum de memorii *My Early Beliefs* (*Credinţele mele timpurii*), John Maynard Keynes a scris că Russell împărtăşea „două credinţe flagrant incompatibile: pe de o parte credea că toate problemele lumii izvorau din gestionarea cu totul iraţională a treburilor omeneşti, iar pe de alta, că există pentru ele o soluţie simplă: să ne comportăm cu toţii în mod raţional“. Este o remarcă perspicace, dar nu cred că dezvăluie până la capăt ce anume este defectuos în raţionalismul lui Russell. Dificultatea nu rezidă în supraestimarea măsurii în care oamenii pot fi rezonabili, ci în faptul că, potrivit propriei sale viziuni, raţiunea este neputincioasă.

Într-o scrisoare în care comenta cartea lui Russell despre China, Conrad scria: „N-am izbutit să găsesc în vreo carte sau în vreun discurs ceva îndeajuns de convingător spre a-mi contracara sentimentul adânc înrădăcinat al fatalităţii sub care stă această lume locuită de oameni“. E posibil ca marea admiraţie pe care Russell i-o purta lui Conrad să fi avut mai multe surse. Una dintre ele a fost cu siguranţă bănuiala sa că fatalismul sceptic al lui Conrad oferea o explicaţie mai veridică a vieţii umane decât propria sa credinţă frământată în raţiune şi ştiinţă. Ca reformator, credea că raţiunea poate să salveze lumea. Ca discipol sceptic al lui Hume, ştia că raţiunea nu poate fi niciodată mai mult decât sclava pasiunilor. *Eseuri sceptice* a fost scrisă ca o apărare a îndoielii raţionale. Astăzi o putem citi ca pe o mărturisire de credinţă, ca pe testamentul unui cruciat raţionalist care se îndoia de puterea raţiunii.

JOHN GRAY

ESEURI SCEPTICE

Aimer et penser: c’est la véritable vie des esprits.
Voltaire

1
INTRODUCERE: DESPRE VALOAREA SCEPTICISMULUI

Vreau să supun atenţiei binevoitoare a cititorului o doctrină care, mă tem, ar putea să pară la prima vedere din cale afară de paradoxală şi de subversivă. Potrivit ei, este indezirabil să ne dăm adeziunea unei propoziţii atunci când nu există absolut nici un temei de a o considera adevărată. Trebuie, firește, să admit că dacă o atare opinie ar fi larg acceptată, ea ar transforma cu totul viaţa noastră socială şi sistemul nostru politic; or, cum ele amândouă sunt în prezent ireproşabile, acesta ar fi negreşit un argument împotriva ei. Sunt de asemenea conştient că – lucru mai grav – ea ar putea diminua veniturile clarvăzătorilor, ale agenţilor de pariuri, ale episcopilor şi ale altora care trăiesc pe seama speranţelor iraţionale ale celor ce n-au făcut nimic spre a merita o soartă bună aici sau în viaţa de apoi. În ciuda acestor argumente cât se poate de serioase, cred – şi voi încerca să arăt – că paradoxala mea doctrină nu este lipsită de temei.

Întâi de toate, nu vreau să se creadă că mă situez pe o poziţie extremistă. Sunt un liberal britanic căruia îi plac mult compromisul şi moderaţia. Există o povestioară despre Pyrrhon, întemeietorul pyrrhonismului (cum era numit în vechime scepticismul). El susţinea că niciodată nu ştim îndeajuns spre a fi siguri că un mod de a acţiona este mai înţelept decât un altul. În tinereţe, în timp ce-şi făcea odată obişnuita plimbare de după-amiază, l-a zărit pe bătrânul său dascăl de filozofie (de la care îşi însuşise principiile pe care le profesa) căzut într-o mocirlă din care se zbătea să iasă şi nu reuşea. După ce s-a uitat câtva timp la dascăl, şi-a continuat plimbarea, susţinând că nu avea suficiente temeiuri de a crede că ar face un lucru bun scoţându-l pe bătrân din mocirlă. Alţii, mai puţin sceptici, l-au ajutat pe dascăl să scape, blamându-l totodată pe Pyrrhon pentru lipsa lui de omenie. Dascălul său însă, fidel principiilor sale, l-a lăudat pentru consecvenţă. În ce mă priveşte, nu pledez pentru un astfel de scepticism extrem. Sunt gata să admit credinţele curente ale simţului comun, măcar în practică, dacă nu şi în teorie. Sunt gata să admit orice rezultat bine stabilit al ştiinţei, nu ca fiind cu certitudine adevărat, dar ca fiind suficient de probabil spre a oferi un temei acţiunii raţionale. Dacă se anunţă că la cutare dată va avea loc o eclipsă de Lună, consider că în ziua respectivă merită să mă uit pe cer şi să văd dacă într-adevăr are loc. Pyrrhon n-ar fi gândit aşa. Pe acest temei, mă simt îndreptăţit să afirm că sunt adeptul unei poziţii de mijloc.

Există chestiuni asupra cărora cei ce le-au investigat sunt de acord; datele eclipselor sunt un exemplu de acest fel. Există alte chestiuni, în privinţa cărora experţii se află în dezacord. De altfel, chiar şi atunci când acordul dintre experţi este unanim, e posibil ca ei să greşească. Acum douăzeci de ani[1], susţinerea lui Einstein privitoare la deflecţia gravitaţională a luminii ar fi fost respinsă de toţi experţii, dar s-a dovedit a fi corectă. Cu toate acestea, opinia experţilor, atunci când este unanimă, trebuie acceptată de nonexperţi ca fiind mai probabil adevărată decât opinia contrară. Scepticismul susţinut de mine se rezumă la următoarele: (1) atunci când părerile experţilor concordă, opinia

contrară nu poate fi considerată certă; (2) atunci când susţinerile experţilor nu concordă, nici o opinie nu trebuie considerată certă de un nonexpert; (3) atunci când toţi experţii sunt de părere că nu există temeiuri suficiente pentru o anumită opinie, omul de rând ar face bine să-şi suspende judecata.

Aceste propoziţii pot părea anodine, însă, dacă ar fi acceptate, ele ar revoluţiona din temelii viaţa oamenilor.

Opiniile pentru care oamenii sunt dispuşi să lupte şi să-i persecute pe alţii aparţin, toate, uneia dintre cele trei clase pe care scepticismul acesta le respinge. Când pentru o opinie există temeiuri raţionale, oamenii se mulţumesc să le enunţe şi apoi să aştepte ca respectivele temeiuri să-şi facă efectul. În asemenea cazuri oamenii nu ţin la opiniile lor cu patimă; le împărtăşesc cu calm şi tot cu calm expun şi temeiurile lor. Opiniile împărtăşite pătimaş sunt totdeauna dintre cele pentru care nu există temeiuri satisfăcătoare; am putea spune chiar că patima vădeşte măsura în care susţinătorului respectivei opinii îi lipseşte convingerea raţională. Opiniile în materie de politică şi de religie sunt aproape întotdeauna susţinute pătimaş. Exceptând mentalitatea dominantă în China, un om este considerat vrednic de compătimire dacă nu are opinii ferme în astfel de chestiuni; pe sceptici oamenii îi urăsc mai abitir decât pe susţinătorii înfocaţi ai unor opinii ostile celor îmbrăţişate de ei înşişi. La noi se crede că necesităţile vieţii practice reclamă opinii în astfel de chestiuni şi că, dacă am deveni mai raţionali, existenţa socială ar deveni imposibilă. Eu cred tocmai dimpotrivă, şi voi încerca să clarific de ce.

Să luăm problema şomajului din anii de după 1920. Una dintre tabere susţinea că el se datorează ticăloşiei sindicatelor, o alta că se datorează confuziei de pe Continent. O a treia tabără, admiţând că aceste cauze joacă un oarecare rol, dădea principala vină pe politica Băncii Angliei, care urmărea aprecierea lirei sterline. Această a treia tabără, din câte mi s-a spus, cuprindea majoritatea experţilor şi pe nimeni altcineva. Politicienii nu agreează vederile ce nu se pretează la declamaţii partinice, iar muritorii de rând preferă părerile care pun nenorocirile pe seama uneltirilor duşmanilor lor. Drept urmare, majoritatea oamenilor luptă în favoarea sau împotriva unor măsuri total irelevante, în timp ce puţinii oameni care au opinii raţionale nu sunt ascultaţi tocmai pentru că nu se potrivesc patimilor nimănui. Pentru a câştiga prozeliţi, ar fi fost necesar ca oamenii să fie convinşi de vinovăţia Băncii Angliei. Pentru a câştiga adeziunea muncitorimii, ar fi trebuit arătat că Banca Angliei este ostilă mişcării sindicale; pentru a-l câştiga pe episcopul Londrei, ar fi trebuit arătat că cei de la Bancă sunt „imorali“. De unde se considera că decurge că ideile lor despre bani sunt greşite.

Să luăm un alt exemplu. Se afirmă adesea că socialismul este potrivnic naturii umane, iar această aserţiune este tăgăduită de socialişti cu aceeaşi înverşunare cu care este afirmată de adversarii lor. Defunctul dr Rivers, a cărui moarte nu poate fi îndeajuns deplânsă, a discutat această chestiune într-o prelegere ţinută la University College, reprodusă în cartea sa, apărută postum, *Psychology and Politics* (*Psihologie şi politică*). Este, din câte cunosc, singura discuţie pe această temă care se poate pretinde ştiinţifică. Ea prezintă anumite date antropologice care arată că în Melanezia socialismul nu este potrivnic naturii umane; apoi arată că nu ştim dacă natura umană este sau nu aceeaşi în Melanezia şi în Europa; şi conchide că singurul mod în care se poate stabili dacă socialismul este sau nu potrivnic naturii umane europene este de a-l pune la încercare. Este interesant că pe baza acestei concluzii dânsul s-a arătat dispus să devină candidat laburist. Cu siguranţă însă că dr Rivers n-ar fi sporit cu nimic patima şi înverşunarea ce învăluie de obicei controversele politice.

Voi aborda acum o temă pe care oamenilor le vine şi mai greu să o trateze cu detaşare – cea a cutumelor matrimoniale. Grosul populaţiei din orice ţară este convins că toate cutumele matrimoniale diferite de ale lor sunt imorale şi că cei ce susţin contrariul o fac doar pentru a-şi justifica propriile vieţi libertine. În India, recăsătorirea văduvelor este în mod tradiţional considerată un lucru cum nu se poate mai oribil. În ţările catolice, divorţul e considerat un păcat grav, dar este în schimb tolerată o oarecare infidelitate conjugală, cel puţin în cazul bărbaţilor. În America, divorţul este lesne de obţinut, pe când relaţiile extraconjugale sunt condamnate cu maximă severitate. Mahomedanii acceptă poligamia, pe care noi o considerăm degradantă. Toate aceste opinii diferite sunt susţinute cu extremă vehemenţă, iar cei ce nu li se conformează sunt supuşi la aprige persecuţii. În nici una din aceste ţări atât de variate, însă, nimeni nu face nici cea mai mică încercare de a dovedi că uzanţa din propria lui ţară contribuie în mai mare măsură la fericirea umană decât uzanţele din celelalte ţări.

Când deschidem un tratat ştiinţific pe această temă, precum (de pildă) *History of Human Marriage* (*Istoria căsătoriei*) al lui E.A. Westermarck, descoperim o atmosferă mult diferită de cea a prejudecăţilor populare. Aflăm că au existat cutume de tot felul, multe despre care am fi crezut că sunt incompatibile cu natura umană. Credem că putem înţelege poligamia, ca pe un obicei impus femeilor de către bărbaţii tiranici. Dar ce ar trebui să spunem despre cutuma tibetană conform căreia o femeie poate să aibă mai mulţi soţi? Călătorii care au vizitat Tibetul ne dau totuşi asigurări că acolo viaţa de familie este cel puţin la fel de armonioasă ca în Europa. Un pic de lectură de acest fel va conduce negreşit orice persoană nepărtinitoare la scepticism total, întrucât nu par să existe date care să ne permită să decidem că o cutumă matrimonială este mai bună sau mai rea decât o alta. Aproape toate promovează cruzimea şi intoleranţa faţă de cei care se abat de la codul local, dar altminteri nu au nimic în comun. Capeţi impresia că păcatul are caracter geografic. De la această concluzie nu rămâne decât un mic pas de făcut până la aceea că ideea de „păcat“ este iluzorie iar cruzimea practicată de regulă în pedepsirea abaterilor este deplasată. Tocmai această concluzie repugnă cu totul multor spirite, deoarece cruzimea practicată cu conştiinţa împăcată e un deliciu pentru moralişti. Iată de ce au născocit iadul.

Naţionalismul este, fireşte, un exemplu extrem de credinţă înfocată în chestiuni îndoielnice. Cred că putem spune fără riscul de a greşi că orice istoric serios care ar scrie acum o istorie a Marelui Război[2] ar face afirmaţii pentru care în timpul războiului ar fi riscat închisoarea în oricare dintre ţările beligerante din ambele tabere. Exceptând şi de data asta China, nu există nici o ţară în care oamenii ar tolera adevărul despre ei înşişi; pe timp de pace, adevărul e considerat doar nepoliticos, pe când în vreme de război este considerat un delict. Se edifică atunci sisteme opuse de crezuri violente, a căror falsitate este vădită prin simplul fapt că nu sunt îmbrăţişate decât de cei ce împărtăşesc aceeaşi prejudecată naţională. Aplicarea raţiunii la aceste sisteme de crezuri este considerată la fel de nelegiuită cum era considerată odinioară aplicarea ei la dogmele religioase. Când sunt întrebaţi de ce scepticismul în astfel de chestiuni ar fi neapărat nelegiuit, singurul răspuns pe care-l dau oamenii este că miturile ajută la câştigarea războaielor, astfel că o naţiune raţională ar pieri în loc să aducă pieirea altora. Ideea că este ruşinos să-ţi scapi propria piele ponegrindu-i de-a valma pe străini este una ce n-a găsit până acum, din câte ştiu, susţinători printre moraliştii de profesie, dacă ei nu sunt cumva şi quakeri. Cine se încumetă să sugereze că o naţiune raţională ar găsi căi de evitare totală a războaielor nu se poate aştepta, de regulă, decât la insulte.

Ce efect ar avea răspândirea scepticismului raţional? Evenimentele umane îşi au izvorul în pasiuni, care generează sisteme de mituri aferente. Psihanaliştii au studiat manifestările individuale ale acestui proces la persoanele cu tulburări mintale – diagnosticate ori nediagnosticate ca atare. Un ins care a suferit o umilire născoceşte o teorie cum că el este regele Angliei şi construieşte tot felul de explicaţii ingenioase ale faptului că nu este tratat cu respectul cuvenit înaltei posturi în care se află. În acest caz, semenii nu agreează nălucirea sa, drept care îl internează la ospiciu. Dacă însă, în loc să-şi clameze doar propria măreţie, clamează măreţia naţiunii sale, sau a clasei sale sociale, sau a crezului său, va câştiga mulţimi de adepţi, devenind lider politic sau religios, deşi unui observator imparţial ideile sale i se vor părea la fel de absurde precum acelea ce se întâlnesc în azilurile de alienaţi. În felul acesta ia naştere o demenţă colectivă, ce ascultă de legi foarte asemănătoare celor ale demenţei individuale. Oricine ştie că este periculos să contrazici un alienat care se crede regele Angliei; dar odată izolat, el poate fi stăpânit cu forţa. Când o întreagă naţiune împărtăşeşte o nălucire, furia ei va fi de acelaşi fel cu cea a nebunului individual atunci când pretenţiile îi sunt contestate, numai că pe ea doar războiul o poate sili să asculte de glasul raţiunii.

Între psihologi există mari dezacorduri cu privire la rolul factorilor intelectuali în comportamentul uman. Aici se impune să deosebim două întrebări: (1) în ce măsură intervin credinţele în determinarea acţiunii?; (2) în ce măsură credinţele derivă din dovezi adecvate sau sunt capabile să derive din astfel de dovezi? La ambele întrebări psihologii concordă în a conferi factorilor intelectuali un loc mult mai modest decât li l-ar acorda omul de rând, dar în cadrul acestui acord general pot exista mari diferenţe de grad. Să abordăm pe rând cele două întrebări.

(1) În ce măsură intervin credinţele în determinarea acţiunii? În loc să discutăm această întrebare în mod teoretic, să ne aplecăm asupra unei zile obişnuite din viaţa unui om obişnuit. El începe prin a se scula dimineaţa, probabil în virtutea obişnuinţei, fără intervenţia vreunei credinţe. Îşi ia micul dejun, se urcă în tren, îşi citeşte gazeta şi se duce la serviciu – totul în virtutea obişnuinţei. A fost o perioadă în trecut când şi-a format aceste obişnuinţe, şi cel puţin în alegerea slujbei credinţa a jucat un rol. În acea perioadă el credea, probabil, că slujba ce i s-a oferit era dintre cele la care putea să aspire. La majoritatea oamenilor credinţele joacă un rol în alegerea iniţială a carierei şi, pe cale de consecinţă, în tot ce implică mai departe această alegere.

La locul de muncă, dacă este un subaltern, el poate continua să acţioneze exclusiv din obişnuinţă, fără voliţie activă şi fără intervenţia explicită a credinţelor sale. Poate vă gândiţi că, dacă insul cu pricina adună nişte coloane de cifre, el crede în regulile aritmetice de care se foloseşte. Vă înşelaţi; aceste reguli sunt nişte simple deprinderi ale corpului său, aidoma celor folosite de un jucător de tenis. Ele au fost asimilate în tinereţe, nu pe temeiul credinţei raţionale că ele corespund adevărului, ci pentru a-i fi pe plac învăţătorului, aşa cum un câine învaţă să facă sluj şi să ceară de mâncare de la stăpânul său. Nu spun că întreg învăţământul este de acest fel, dar în mod cert aşa este cea mai mare parte din procesul de învăţare a celor trei R[3].

Dacă însă insul de care ne ocupăm este un asociat sau un director, e posibil să trebuiască, în cursul zilei sale de muncă, să ia decizii dificile, în care probabil credinţele sale vor juca un rol. El crede că anumite lucruri vor evolua bine iar altele vor evolua prost, că individul cutare este solvabil iar cutare altul e în pragul falimentului. Şi acţionează pe temeiul acestor credinţe. Tocmai pentru că trebuie să acţioneze pe bază de credinţe, şi nu doar de obişnuinţe, el este considerat mult superior unui simplu

funcţionar şi îndreptăţit să câştige mult mai mulţi bani – cu condiţia ca respectivele credinţe ale lui să fie adevărate.

Şi în viaţa sa privată proporţia ocaziilor în care credinţele determină acţiunea va fi cam aceeaşi. Când nu se întâmplă nimic neobişnuit, comportamentul său faţă de soţie şi copii va fi călăuzit de obişnuinţă, sau de instinct modificat întru câtva de obişnuinţă. În ocaziile importante – când cere mâna unei domnişoare, când decide la ce şcoală să-şi trimită fiul sau când găseşte motive să-şi bănuiască soţia de infidelitate –, nu se poate lăsa călăuzit numai de obişnuinţă. Când cere mâna unei domnişoare, s-ar putea să fie călăuzit numai de instinct, dar poate fi influenţat şi de credinţa că acea domnişoară este bogată. Dacă e călăuzit de instinct, el crede, fără îndoială, că domnişoara cu pricina este înzestrată cu toate virtuţile şi e posibil să i se pară că acest considerent îi determină acţiunea, dar în fapt nu este vorba decât de un alt efect al instinctului, singurul care îi determină acea acţiune. Când alege şcoala pentru fiul său, procedează probabil la fel ca atunci când ia decizii dificile în afaceri; aici credinţele joacă, de regulă, un rol important. Dacă ajunge în posesia unor dovezi că soţia îl înşală, comportamentul său va fi probabil pur instinctiv, dar instinctul e declanşat de o credinţă, care este cauza iniţială a tot ce urmează.

Astfel, deşi credinţele nu sunt direct răspunzătoare decât de o mică parte a acţiunilor noastre, acţiunile de care ele sunt răspunzătoare se numără printre cele mai importante şi determină în bună parte structura generală a vieţii noastre. În particular, acţiunile noastre religioase şi politice sunt asociate cu credinţe.

(2) Trec acum la cea de-a doua întrebare, care la rândul ei se descompune în următoarele două: (*a*) în ce măsură se sprijină credinţele pe dovezi?; (*b*) în ce măsură este posibil sau dezirabil ca ele să se sprijine pe dovezi?

(*a*) Credinţele se sprijină pe dovezi în mult mai mică măsură decât îşi închipuie cei ce le împărtăşesc. Să considerăm genul de acţiune care se apropie cel mai mult de raţionalitate: investirea banilor de către un om bogat din cartierul financiar al Londrei. Veţi descoperi adesea că părerea sa în (să zicem) chestiunea evoluţiei francului francez pe piaţa monetară depinde de simpatiile sale politice, dar că el o împărtăşeşte cu atâta fermitate, încât este dispus ca în temeiul ei să-şi rişte banii. În cazul falimentelor se vădeşte adesea că acestea au drept cauză iniţială câte un factor sentimental. Opiniile politice nu se sprijină aproape niciodată pe dovezi, exceptând cazul funcţionarilor publici, care nu au voie să şi le exprime. Există, firește, şi excepţii. În controversa începută cu douăzeci şi cinci de ani în urmă în jurul reformei tarifare, majoritatea industriaşilor au susţinut poziţia propice creşterii veniturilor lor, de unde se vede că opiniile lor erau realmente bazate pe dovezi, chiar dacă spusele lor nu lăsau să se înţeleagă acest lucru. Aici intervine o complicaţie. Freudienii ne-au familiarizat cu „raţionalizarea“ – procesul de născocire a ceea ce nouă înşine ni se par temeiuri raţionale pentru câte o decizie sau opinie care în fapt este total iraţională. Există însă, îndeosebi în ţările anglofone, un proces simetric acestuia, pe care l-am putea numi „iraţionalizare“. Un om perspicace va trece în revistă, mai mult sau mai puţin subconştient, considerentele pro şi contra într-o chestiune sau alta dintr-un punct de vedere egoist. (Considerentele altruiste rareori intervin în subconştient, afară de cazul când e vorba de copiii celui în cauză.) După ce a ajuns cu ajutorul subconştientului la o decizie egoistă, omul începe să născocească, sau preia de la alţii, un set de fraze sforăitoare menite să arate că el urmăreşte binele public, cu imense sacrificii personale. Oricine

crede că aceste fraze sforăitoare prezintă motivele lui reale ar face bine să nu se aştepte ca din acţiunea sa să rezulte vreun bine public. Într-un astfel de caz, un om pare mai puţin raţional decât este de fapt; şi mai curios e faptul că partea iraţională din el este conştientă, pe când cea raţională este inconştientă. Tocmai această trăsătură a firii noastre a făcut ca englezii şi americanii să fie atât de eficienţi.

Perspicacitatea, când este veritabilă, aparţine mai mult părţii inconştiente a naturii noastre decât părţii ei conştiente. Ea este, presupun, principala calitate pe care o reclamă succesul în afaceri. Din punct de vedere moral, ea este o calitate modestă, deoarece este întotdeauna egoistă; cu toate acestea, ea îi fereşte pe oameni de cele mai mari nelegiuiri. Dacă nemţii ar fi avut-o, n-ar fi adoptat niciodată decizia războiului submarin nelimitat. Dacă francezii ar fi avut-o, nu s-ar fi comportat în Ruhr aşa cum au făcut-o.[4] Dacă Napoleon ar fi avut-o, n-ar mai fi continuat cu războaiele după Tratatul de la Amiens. S-ar putea formula, ca regulă generală la care nu sunt decât puţine excepţii, că, atunci când oamenii se înşală în privinţa propriului interes, modul de acţiune pe care-l consideră înţelept este mai dăunător altora decât cel ce este realmente înţelept. Prin urmare, tot ce-i face pe oameni să judece mai corect cu privire la propriul interes are efecte benefice. Se pot da nenumărate exemple de oameni care s-au îmbogăţit graţie faptului că, din considerente morale, au făcut lucruri pe care le credeau potrivnice propriilor lor interese. Bunăoară, printre quakerii din prima generaţie au existat negustori ce au adoptat practica de a nu cere pentru marfa lor mai mult decât erau dispuşi să accepte, în loc să se tocmească cu fiecare client în parte, cum făceau toţi ceilalţi negustori. Au adoptat această practică deoarece considerau că ar fi o minciună să ceară mai mult decât minimul acceptabil. Avantajul pentru cumpărători era însă atât de mare, încât toţi se buluceau în prăvăliile lor, îmbogăţindu-i. (Nu-mi amintesc unde am citit despre asta, dar, dacă memoria nu mă înşală, era o sursă demnă de crezare.) Aceeaşi politică *ar fi putut* fi adoptată din perspicacitate, dar în fapt nimeni nu s-a dovedit atât de perspicace. Inconştientul nostru se dovedeşte mai răuvoitor decât ne e rentabil; de unde decurge că oamenii care fac în cea mai mare măsură ceea ce e în interesul lor sunt cei care în mod deliberat, pe temeiuri morale, fac ceea ce cred a fi potrivnic interesului lor. Imediat după ei vin oamenii care cumpănesc în mod raţional şi conştient ce este în interesul lor, eliminând pe cât posibil influenţa pasiunii. În al treilea rând vin oamenii care posedă o perspicacitate instinctivă. Iar la urmă de tot, oamenii la care reaua-voinţă precumpăneşte asupra perspicacităţii, făcându-i să lucreze la ruinarea altora în moduri ce duc la propria lor ruină. Această din urmă categorie cuprinde 90 la sută din populaţia Europei.

Poate vi se pare că m-am îndepărtat întru câtva de tema de care mă ocup în acest eseu, dar a fost necesar să clarific diferenţa dintre raţiunea inconştientă, căreia i se spune perspicacitate, şi raţiunea conştientă. Metodele curente de educaţie nu au practic nici un efect asupra inconştientului, astfel că perspicacitatea nu poate fi cultivată prin metodele de acum. Şi nici moralitatea nu poate fi cultivată prin metodele de acum, cu excepţia cazurilor în care ea constă în simplă obişnuinţă; eu unul, în orice caz, n-am observat nici un efect benefic la cei puşi frecvent să asculte predici morale. De unde urmează că, aşa cum stau acum lucrurile, o ameliorare deliberată nu se poate realiza decât cu mijloace intelectuale. Nu ştim cum i-am putea învăţa pe oameni să fie perspicace sau virtuoşi, dar ştim, între anumite limite, cum să-i învăţăm să fie raţionali: pentru aceasta este necesar doar să inversăm punct cu punct practica autorităţilor educaţionale. Poate că în viitor vom descoperi cum se

pot obţine oameni virtuoşi prin manipularea glandelor endocrine, stimulând sau inhibând secreţiile acestora. Deocamdată însă este mai uşor să dezvoltăm raţionalitatea decât virtutea, înţelegând prin raţionalitate deprinderea ştiinţifică a gândirii de a previziona efectele acţiunilor noastre.

(*b*) Cu aceasta ajung la întrebarea: În ce măsură ar putea sau ar trebui să fie raţionale acţiunile oamenilor? Să vorbim mai întâi despre „trebuie“. După părerea mea, există anumite limite, bine determinate, între care trebuie ţinută raţionalitatea; unele dintre cele mai importante sectoare ale vieţii au de suferit de pe urma invaziei raţiunii. La o vârstă înaintată, Leibniz îi povestea unui corespondent al său că o singură dată în viaţă, şi anume când împlinise cincizeci de ani, ceruse mâna unei doamne. „Din fericire – adăuga el –, doamna mi-a cerut să-i las un timp de gândire. În felul acesta am avut şi eu timp să mă mai gândesc, şi finalmente am retras propunerea făcută.“ Conduita sa a fost neîndoielnic cât se poate de raţională, dar n-aş putea spune că-mi stârneşte admiraţie.

Shakespeare ne învaţă-n versuri că „lunatecul, poetu’, -ndrăgostitul sunt întruparea-nchipuirii goale“[5]. Problema e cum să-i păstrăm pe îndrăgostit şi pe poet, fără lunatec. Voi oferi o ilustrare. În 1919 am văzut la teatrul londonez Old Vic un spectacol cu *Troienele*. În piesă există o scenă de un patetism extrem, în care Astyanax este ucis de greci de teamă să nu devină, când va fi mare, un al doilea Hector. Mai toţi spectatorii prezenţi la teatru în acea seară aveau lacrimi în ochi şi găseau aproape incredibilă cruzimea grecilor zugrăvită de Euripide. Or, exact acei oameni care lăcrimau la teatru manifestau, în chiar acele zile, aceeaşi cruzime, numai că la o scară pe care Euripide nici nu şi-ar fi putut-o închipui. Tocmai ce votaseră (majoritatea lor) în favoarea unui guvern care prelungea blocada navală împotriva Germaniei după armistiţiu şi impunea şi blocada împotriva Rusiei. Era un lucru cunoscut că aceste blocade pricinuiau moartea unui număr uriaş de copii, dar se considera dezirabil ca populaţia ţărilor inamice să fie împuţinată; altminteri puteau creşte copii, asemeni lui Astyanax, care să fie pe potriva taţilor lor. Poetul Euripide îl trezise pe îndrăgostit în imaginaţia spectatorilor; numai că îndrăgostitul şi poetul erau uitaţi la porţile teatrului, iar lunatecul (sub chipul maniacului ucigaş) controla acţiunile acestor oameni care se considerau blajini şi virtuoşi.

E posibil să-i păstrăm pe-ndrăgostit şi pe poet, fără a-l păstra şi pe smintit? În fiecare dintre noi vieţuiesc toţi trei în diferite grade. Sunt ei atât de legaţi laolaltă încât, atunci când unul este cuminţit, ceilalţi pier? Nu cred. Sunt convins că în fiecare dintre noi există o anumită energie care trebuie să se descarce în acţiuni ce nu sunt inspirate de raţiune, dar îşi poate afla expresie în artă, în iubirea pătimaşă sau în ura pătimaşă, după împrejurări. Respectabilitatea, ordinea şi rutina – toată disciplina de fier proprie societăţii industriale moderne – au dus la atrofierea impulsului artistic şi au încătuşat iubirea în aşa fel încât ea nu mai poate fi generoasă, liberă şi creativă, ci e silită să fie ori searbădă, ori furişă. S-a instituit controlul asupra a tot ce ar trebui să fie liber, în timp ce invidia, cruzimea şi ura se întind nestingherite, cu binecuvântarea aproape a întregii tagme episcopale. Aparatul nostru instinctual constă din două părţi – una care tinde să promoveze viaţa, a noastră şi a urmaşilor noştri, şi o alta care tinde să încătuşeze vieţile presupuşilor noştri rivali. Prima cuprinde bucuria vieţii, iubirea şi arta, care este psihologic un vlăstar al iubirii. Cea de-a doua cuprinde concurenţa, patriotismul şi războiul. Morala convenţională face tot ce-i stă-n putere ca s-o suprime pe prima şi s-o stimuleze pe cea de-a doua. Adevărata morală ar face exact contrariul. Conduita noastră faţă de cei pe care-i iubim o putem lăsa liniştit în seama instinctului; conduita faţă de cei pe care-i urâm e cea care trebuie supusă autorităţii raţiunii. În lumea modernă, cei pe care efectiv îi urâm sunt nişte grupuri

vag conturate, în special naţiuni străine. Pe acestea le concepem abstract, dar ne amăgim să credem că nişte acte ce sunt în fapt întruchipări ale urii ar fi comise din ataşament faţă de dreptate sau din vreun alt asemenea motiv sublim. Numai o doză substanţială de scepticism poate sfâşia vălul ce ne ascunde acest adevăr. După ce vom fi izbutit acest lucru, vom putea începe să edificăm o nouă morală, bazată nu pe rivalităţi şi îngrădiri, ci pe dorinţa de a trăi din plin viaţa şi pe înţelegerea faptului că, odată vindecată nebunia invidiei şi rivalităţii, ceilalţi oameni ne vor fi ajutoare, şi nu piedici. Aceasta nu este o speranţă utopică; ea a fost parţial realizată în Anglia elisabetană. Şi ar putea fi realizată mâine chiar, dacă oamenii ar învăţa să-şi urmărească propria fericire, şi nu nefericirea altora. Aceasta nu este o morală peste măsură de austeră, iar adoptarea ei ar preface pământul nostru într-un paradis.

Note

1. Russell scrie această remarcă în 1928 (*n. tr.*).

2. E vorba, fireşte, despre Primul Război Mondial (*n. tr*.).

3. *Reading, (w)riting, (a)rithmetic* (citit, scris, socotit) (*n. tr.*).

4. Trimitere la invadarea Ruhrului de către trupele franco-belgiene între 1923 şi 1925, drept răspuns la neplata despăgubirilor de război dictate împotriva Germaniei după Primul Război Mondial. Această ocupare teritorială a generat în 1923 mişcări de protest ale muncitorilor germani, înecate în sânge de armata franceză (*n. red*.).

5. *Visul unei nopţi de vară*, actul V, scena 1; traducerea versului îi aparţine lui Dan Grigorescu (*n. tr*.).

2
VISURI ŞI FAPTE

I

Mai toată lumea observă şi ştie că dorinţele nostre ne influenţează credinţele, dar natura acestei influenţe este cel mai adesea greşit înţeleasă. Îndeobşte se presupune că grosul credinţelor noastre se sprijină pe temeiuri raţionale şi că dorinţa e doar o forţă perturbatoare ocazională. Mai aproape de adevăr ar fi opusul acestei presupuneri: marea masă a credinţelor care ne susţin în viaţa de zi cu zi nu sunt decât întruchipări ale unor dorinţe, corectate ici şi colo, punctual, de şocul dur al faptelor. Omul este o fiinţă eminamente visătoare, pe care o trezeşte câteodată, pentru o clipă, câte un element deosebit de inoportun din lumea exterioară, dar care apoi recade repede în fericita picoteală a închipuirii. Freud a arătat că visele noastre nocturne sunt foarte adesea împliniri închipuite ale unor dorinţe ale noastre; acelaşi lucru l-a spus, cu aceeaşi îndreptăţire, despre visările diurne; şi ar fi putut adăuga că la fel se întâmplă şi cu acele visări diurne pe care le numim credinţe.

Există trei modalităţi de a evidenţia această origine nonraţională a convingerilor noastre: cea a psihanalizei, care, plecând de la înţelegerea alienaţilor mintal şi a istericilor, ne face treptat să ne dăm seama cât de puţin diferă, în esenţă, aceşti bolnavi de restul oamenilor; apoi cea a filozofului sceptic, care arată cât de firave sunt dovezile raţionale chiar şi în cazul celor mai îndrăgite credinţe ale noastre; şi, în fine, observarea curentă a oamenilor. Aici mă voi ocupa doar de aceasta din urmă.

La cele mai neevoluate populaţii primitive, aşa cum ne-au devenit cunoscute din lucrările antropologilor, oamenii nu bâjbâie ezitant printre fenomene, conştienţi de faptul că nu le înţeleg. Dimpotrivă, posedă nenumărate credinţe, de care sunt atât de pătrunşi, încât acestea le controlează toate acţiunile mai importante. Ei cred bunăoară că, mâncând din carnea unui animal sau a unui războinic, e posibil să dobândească virtuţile pe care le poseda victima când era în viaţă. Mulţi cred că a pronunţa numele căpeteniei lor este un sacrilegiu atât de grav, încât instantaneu cauzează moartea; în această privinţă merg până acolo încât modifică toate cuvintele în care acel nume figurează ca silabă; bunăoară, dacă am avea un rege cu numele de Ion, ar trebui ca în loc de „avion“ să spunem (de pildă) „avi-petru“, iar în loc de „creion“, „cre-petru“. Când ajung să practice agricultura, iar vremea devine importantă pentru asigurarea hranei, ei cred că prin incantaţii magice sau aprinzând mici focuri pot să aducă ploaia sau să potenţeze lumina solară. Cred, de asemenea, că, atunci când un om este ucis, sângele sau fantoma lui îl urmăreşte pe ucigaş ca să se răzbune, dar poate fi indusă în eroare printr-o simplă travestire cum ar fi vopsirea feţei cu roşu sau îmbrăcarea în straie de doliu.[6] Prima jumătate a acestei credinţe provine, evident, de la cei ce se temeau de omor, iar cea de-a doua, de la cei ce-l comiseseră.

Credinţe iraţionale se întâlnesc nu numai la primitivi. Marea majoritate a oamenilor au opinii religioase diferite de ale noastre şi, deci, neîntemeiate. Oamenii interesaţi de politică, exceptându-i pe politicieni, au convigeri pătimaşe în numeroase chestiuni pe care orice persoană nepărtinitoare le va considera cu siguranţă nesusceptibile de decizie raţională. Voluntarii folosiţi în campaniile electorale cred întotdeauna că tabăra lor va învinge, oricâte temeiuri ar putea exista să se aştepte la o înfrângere. Nu încape îndoială că în toamna anului 1914 imensa majoritate a naţiunii germane se simţea absolut sigură de victoria Germaniei. În acest caz au intervenit faptele, risipind visul cu pricina. Dacă însă ar exista vreo posibilitate de a-i împiedica pe toţi istoricii ne-germani să scrie în următorii o sută de ani, acel vis s-ar reînfiripa: triumfurile iniţiale ar fi rememorate, pe când dezastrul final ar fi dat uitării.

Politeţea constă în a respecta acea parte din credinţele unui om care are de-a face în mod special cu meritele lui sau ale grupului din care face parte. Orice om, oriunde s-ar duce, este învăluit de un nimb de convingeri confortabile, care se deplasează împreună cu el precum un roi de muşte într-o zi de vară. Unele dintre aceste convingeri privesc persoana sa: ele îi vorbesc despre virtuţile şi iscusinţele sale, despre afecţiunea pe care o nutresc faţă de el prietenii şi despre respectul pe care i-l poartă cunoscuţii, despre perspectivele luminoase ce i se deschid în carieră şi despre energia debordantă de care dă dovadă în ciuda sănătăţii sale delicate. Vin apoi convingerile privitoare la superioritatea de netăgăduit a familiei sale: cum se distingea tatăl său printr-o rectitudine care în prezent este atât de rară şi cum şi-a crescut el copiii cu o severitate cum nu se mai întâlneşte la părinţii de astăzi; cum fiii săi îi lasă pe toţi în urmă la întrecerile şcolare iar fiica sa nu este genul de fată care să contracteze un mariaj nechibzuit. Urmează convingerile despre clasa căreia îi aparţine şi care, în funcţie de poziţia lui, este socialmente cea mai valoroasă, sau cea mai inteligentă, sau cea mai merituoasă din punct de vedere moral dintre toate clasele comunităţii respective – deşi toată lumea admite că primul din aceste merite este mai dezirabil decât cel de-al doilea, iar acesta mai dezirabil decât cel de-al treilea. Aproape orice om nutreşte cele mai dulci iluzii şi cu privire la naţiunea sa. „Celelalte naţiuni, îmi pare rău că trebuie s-o spun, sunt aşa cum sunt“, rostea dl Podsnap[7], dând expresie prin aceste cuvinte unuia dintre cele mai profunde sentimente din câte sălăşluiesc în inima omului. În cele din urmă ajungem la teoriile care ridică în slăvi omenirea în general, fie în chip absolut, fie în comparaţie cu restul creaţiei. Oamenii au suflet, pe când animalele nu; omul este „animal raţional“; acţiunile deosebit de crude sau nefireşti sunt denumite „brutale“ sau „bestiale“ (deşi astfel de acţiuni le sunt, de fapt, specifice oamenilor)[8]; Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul şi asemănarea Sa şi scopul ultim al universului este bunăstarea omului.

Avem astfel o ierarhie a credinţelor confortabile: cele specifice individului în cauză, cele pe care le are în comun cu clasa sau naţiunea sa şi, în fine, cele ce sunt la fel de delectabile pentru toţi oamenii. Dacă vrem să avem relaţii bune cu cineva, trebuie să respectăm aceste credinţe; drept urmare, nu vorbim despre un om când este de faţă aşa cum am vorbi în absenţa lui. Diferenţa creşte odată cu distanţa dintre eurile noastre. Când discutăm cu un frate, nu-i nevoie să manifestăm o politeţe accentuată faţă de părinţii lui. Nevoia de politeţe devine maximă când discutăm cu străinii, şi este atât de obositoare, încât pur şi simplu îi paralizează pe cei obişnuiţi să discute doar cu compatrioţii. Îmi amintesc că odată i-am sugerat unui american neumblat prin lume că există câteva aspecte minore în privinţa cărora Constituţia britanică mi se pare superioară celei a Statelor Unite.

Omului i-a sărit numaidecât ţandăra; dat fiind că până atunci nu-i fusese dat să audă o asemenea opinie, nici nu-şi putea închipui că cineva poate cu adevărat s-o împărtăşească. Amândoi încălcaserăm codul politeţii şi rezultatul a fost catastrofal.

Lipsa de politeţe, care are efecte negative din punctul de vedere al convieţuirii sociale, are în schimb efecte cât se poate de benefice din punctul de vedere al eliberării de mituri. Două sunt modurile în care se produce corijarea credinţelor noastre însuşite spontan: unul este contactul cu faptele, ca atunci când ni se întâmplă să confundăm o ciupercă otrăvitoare cu una comestibilă, şi drept urmare avem de suferit; iar celălalt, când credinţele noastre intră în conflict, nu direct cu fapte obiective, ci cu credinţele opuse ale altor oameni. Un om consideră legiuit consumul cărnii de porc, dar nelegiuit pe cel al cărnii de vită; un altul crede tocmai dimpotrivă. Rezultatul acestei diferenţe de opinii era de obicei vărsarea de sânge; treptat însă începe să prindă cheag opinia raţionalistă că probabil nici unul nu este realmente nelegiuit. Modestia, care este corelativul politeţii, constă în a ne preface că nu avem păreri mai bune despre noi şi ai noştri decât despre cel cu care stăm de vorbă şi despre ai lui. China este singura ţară în care această artă este desăvârşit însuşită. Mi s-a povestit că dacă-l întrebi pe un mandarin chinez despre sănătatea soţiei şi a copiilor lui, îţi va răspunde: „Îngălata aceea şi spurcata ei progenitură au parte, după cum Domnia ta a binevoit să afle, de o sănătate robustă“[9]. Dar o asemenea sofisticare presupune un mod de viaţă aristocratic şi nestânjenit de ocupaţii presante, fiind cu neputinţă în contactele grăbite, dar importante pe care le reclamă afacerile şi viaţa politică. Puţin câte puţin, relaţiile cu alţi oameni distrug miturile tuturora cu excepţia celor cărora le reuşeşte totul. Înfumurarea personală o subminează fraţii, înfumurările de familie colegii de şcoală, înfumurarea de clasă o subminează viaţa politică, iar pe cea naţională, înfrângerea suferită în război sau în rivalitatea comercială. Dar înfumurarea umană rămâne, şi în această zonă, cât priveşte efectele contactelor sociale, facultatea mitopoietică funcţionează nestânjenit. Împotriva acestei din urmă forme de iluzionare, un corectiv parţial îl oferă ştiinţa; acest corectiv însă nu poate fi niciodată decât parţial, căci fără o anumită doză de credulitate ştiinţa însăşi s-ar şubrezi şi s-ar surpa.

II

Visurile personale ale oamenilor şi cele de grup pot fi caraghioase, dar visurile umane colective, pentru noi, cei care nu suntem în stare să ne plasăm în afara cercului strâmt al omenirii, sunt patetice. Universul, aşa cum ni-l dezvăluie astronomia, este foarte vast. Cât de departe s-ar mai putea întinde dincolo de ce ne arată telescoapele noastre, nu putem spune; dar ceea ce putem cunoaşte este de o imensitate ce întrece închipuirea. Calea Lactee e doar un fragment minuscul al lumii vizibile; înăuntrul acestui fragment, Sistemul Solar e cât o fărâmă infinitezimală, iar planeta noastră e ca o bobiţă microscopică din această fărâmă. Pe această bobiţă, mici grămăjoare de carbon impur şi apă, cu o structură complicată şi cu proprietăţi fizice şi chimice oarecum neobişnuite, se târăsc vreme de câţiva ani, după care se descompun iar în elementele din care sunt alcătuite. Ele îşi împart timpul între o muncă menită să amâne momentul descompunerii lor şi lupte bezmetice menite să grăbească momentul descompunerii pentru alte grămăjoare de-o seamă cu ele. Convulsii naturale nimicesc periodic câteva mii sau milioane dintre ele, iar bolile măturăprematur şi mai multe de pe faţa

pământului. Astfel de evenimente sunt considerate calamităţi; în schimb, atunci când oamenii izbutesc să provoace prin propriile strădanii distrugeri similare, ei jubilează şi aduc mulţumiri lui Dumnezeu. În viaţa Sistemului Solar, perioada în cuprinsul căreia existenţa omului se vădeşte a fi fiziceşte posibilă constituie o porţiune minusculă din întreg; există însă oarece temeiuri de a spera că încă înainte de sfârşitul acestei perioade oamenii vor pune capăt propriei existenţe prin strădaniile lor de anihilare reciprocă. Cam aşa arată viaţa omului privită din exterior.

Dar o asemenea viziune despre viaţă, ne spun unii, este intolerabilă şi ar distruge energia instinctuală graţie căreia omenirea dăinuie. Ei găsesc calea de scăpare în religie şi în filozofie. Oricât de străină nouă şi de indiferentă poate să pară lumea exterioară, aceşti consolatori ne asigură că dedesubtul conflictului aparent există armonie. Toată evoluţia îndelungată începând de la nebuloasa primitivă duce, susţin ei, la om ca încoronare a acestui proces. *Hamlet* e o piesă foarte cunoscută, dar îmi închipui că prea puţini cititori îşi amintesc de rolul Întâiului Marinar, care constă din cinci cuvinte: „Dumnezeu să vă binecuvânteze, stăpâne“[10]. Să ne imaginăm însă o societate de oameni care n-au în viaţă altă ocupaţie decât să joace acest rol; să ni-i închipuim izolaţi de orice contact cu alde Hamlet, Horatio şi chiar Guildenstern. Nu credeţi că ei ar inventa sisteme de critică literară conform cărora cuvintele Întâiului Marinar constituie miezul întregii drame? Că l-ar pune la stâlpul infamiei sau l-ar surghiuni pe oricine ar sugera că anumite alte roluri din piesă ar putea fi de importanţă egală? Or, viaţa omenirii ocupă o porţiune mult mai mică din univers decât ocupă în *Hamlet* replica Întâiului Marinar, numai că noi nu putem asculta din culise restul piesei şi ştim foarte puţine despre personajele sale sau despre acţiunea ei.

Când ne gândim la omenire, ne gândim cu precădere la noi ca exponenţi ai ei; drept care gândim despre ea frumos şi considerăm dăinuirea ei importantă. Dl Jones, băcanul non-conformist[11], este sigur că dânsul merită viaţa veşnică şi că un univers care i-ar refuza-o ar fi de-a dreptul execrabil. Dar când se gândeşte la dl Robinson, concurentul lui anglican, care amestecă nisip în zahărul pe care-l vinde şi nu respectă scrupulos odihna şi slujba de duminică, simte că parcă universul e mult prea milos. Pentru ca fericirea dlui Jones să fie deplină, este nevoie de flăcările iadului pentru dl Robinson; în felul acesta, importanţa cosmică a omului este prezervată, dar distincţia vitală dintre prieteni şi duşmani nu este anihilată de o difuză filantropie generalizată. Dl Robinson crede, fireşte, la fel, rolurile fiind însă inversate, iar rezultatul este fericirea generală.

În zilele de dinainte de Copernic nu era nevoie de subtilitate filozofică pentru a susţine viziunea antropocentrică despre lume. Sferele celeste se roteau vizibil în jurul Pământului, iar pe Pământ era vădită supremaţia omului asupra vieţuitoarelor câmpului. Când însă Pământul şi-a pierdut poziţia centrală, omul a fost şi el coborât din înaltul demnităţii sale şi a devenit necesară inventarea unei metafizici care să corijeze „imperfecţiunile“ ştiinţei. Această sarcină şi-au asumat-o cei ce poartă denumirea de „idealişti“ şi care susţin că lumea materiei este o simplă aparenţă, real cu adevărat fiind Spiritul universal, aflat mai presus de mintea sau spiritul filozofului aşa cum acesta este mai presus de oamenii de rând. Tăgăduind zicala că nicăieri nu-i atât de bine ca acasă, aceşti gânditori ne asigură că peste tot e ca acasă. În tot ce e mai bun în noi, adică în toate îndeletnicirile pe care le avem în comun cu respectivul filozof, ne aflăm în armonie cu universul. Hegel ne asigură că universul seamănă cu statul prusac din vremea sa; discipolii săi englezi îl consideră mai asemănător cu o democraţie plutocratică bicamerală. Temeiurile invocate în sprijinul acestor viziuni sunt abil

camuflate, astfel încât să le ascundă chiar şi autorilor lor legătura cu dorinţele omeneşti: teoretic, aceste temeiuri sunt scoase din surse extrem de aride, cum sunt logica şi analiza propoziţiilor. Dar influenţa dorinţelor se vădeşte în sofismele pe care aceşti gânditori le comit şi care converg toate în aceeaşi direcţie. Când cineva adună cifrele pe o notă de plată, e mult mai probabil să facă o greşeală în favoarea sa decât una care l-ar păgubi; iar când cineva raţionează, e mai probabil să comită sofisme în favoarea dorinţelor sale decât în detrimentul lor. Aşa se face că, atunci când studiem nişte gânditori abstracţi, greşelile pe care ei le comit ne dau cheia personalităţii lor.

Mulţi ar putea pretinde că sistemele inventate de oameni, chiar dacă sunt neadevărate, sunt inofensive şi mângâietoare, încât ar trebui lăsate în pace. De fapt, însă, ele nu sunt inofensive, iar mângâierea pe care o aduc este scump plătită prin evitabilele suferinţe de care oamenii au parte din pricina lor. Relele din viaţă derivă în parte din cauze naturale, în parte din ostilitatea oamenilor faţă de semeni. În trecutul îndepărtat, competiţia şi războiul erau necesare pentru dobândirea hranei, pe care nu şi-o puteau asigura decât învingătorii. În prezent, graţie stăpânirii forţelor naturii pe care a început să ne-o dea ştiinţa, ar exista mai multă tihnă şi fericire dacă toţi şi-ar dedica forţele cuceririi naturii, şi nu înrobirii reciproce. Înfăţişarea naturii ca fiindu-ne prietenă sau chiar aliată în luptele noastre cu alţi oameni ne împiedică să vedem adevărata poziţie a omului în lume şi ne abate energiile de la sporirea puterii ştiinţifice, singura în măsură să aducă bunăstarea pe termen lung a speciei umane.

Lăsând deoparte argumentele utilitare, năzuinţa la o fericire bazată pe credinţe neadevărate nu este nici foarte nobilă, nici foarte veselă. Înţelegerea lucidă a adevăratului nostru loc în lume ne procură o desfătare stenică şi ne aduce trăiri mai vii decât cele de care au parte cei care se ascund după zidurile opace ale mitului. Există în lumea gândirii „mări primejdioase“ pe care nu pot naviga decât cei dispuşi să-şi înfrunte propria neputinţă fizică. Şi mai presus de orice, există eliberarea de tirania Fricii, tiranie care le ascunde oamenilor lumina zilei şi-i face în continuare nevolnici şi cruzi. Nu s-a eliberat de frică cel ce nu cutează să-şi contemple lucid locul în lume; şi nimeni nu poate atinge măreţia de care este capabil înainte de a se fi încumetat să-şi înţeleagă propria micime.

Note

6. Vezi capitolul intitulat „Semnul lui Cain“ din cartea lui Frazer *Folk-lore in the Old Testament* (*Folclorul în Vechiul Testament*).
7. Personaj din romanul lui Charles Dickens *Prietenul nostru comun* (*n. tr.*).
8. A se compara cu Mark Twain, *Străinul misterios*.
9. Pasajul acesta l-am scris înainte de a mă fi dus să cunosc China. El nu ar fi adevărat despre China pe care am văzut-o (în 1920).
10. Actul IV, scena 6 (*n. red.*).
11. Protestant din Anglia care nu este membru al Bisericii Anglicane (*n. tr.*).

3
ESTE SUPERSTIŢIOASĂ ŞTIINŢA?

Viaţa modernă este clădită pe ştiinţă în două privinţe. Pe de o parte, depindem cu toţii de invenţiile şi descoperirile ştiinţifice, atât când e vorba de pâinea noastră cea de toate zilele, cât şi când e vorba de confort şi divertisment. Pe de altă parte, anumite tipare mentale, legate de viziunea ştiinţifică asupra lumii, s-au propagat treptat, în decursul ultimelor trei secole, de la câţiva oameni de geniu la mari segmente ale populaţiei. Dacă luăm în considerare perioade suficient de lungi, aceste două efecte ale ştiinţei ne apar legate între ele, dar oricare poate exista fără celălalt timp de mai multe veacuri. Până spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, tiparul mental generat de ştiinţă nu a afectat prea mult viaţa de fiecare zi, deoarece ştiinţa nu dusese încă la marile invenţii care au revoluţionat tehnica industrială. Pe de altă parte, modul de viaţă produs de ştiinţă poate fi preluat de populaţii ce nu posedă decât anumite rudimente practice ale cunoaşterii ştiinţifice; astfel de populaţii pot fabrica şi utiliza maşini inventate în alte părţi ale lumii şi le pot chiar aduce anumite ameliorări. Dacă inteligenţa colectivă a omenirii ar fi să degenereze, foarte probabil că genul de tehnică şi de viaţă cotidiană produs de ştiinţă ar supravieţui, totuşi, timp de numeroase generaţii. Nu ar supravieţui însă la nesfârşit, deoarece, dacă ar fi grav perturbat de vreun cataclism, nu s-ar mai putea reface.

Viziunea ştiinţifică este, aşadar, un lucru important pentru omenire, deopotrivă prin efectele ei bune şi prin cele rele. Această viziune are însă, la fel ca şi cea artistică, o dublă natură. Creatorul şi preţuitorul sunt persoane diferite şi care au nevoie de deprinderi mintale mult diferite. Creatorul ştiinţific, la fel ca oricare altul, e posibil să fie inspirat de pasiuni cărora le dă o expresie intelectualistă echivalentă unui crez indemonstrabil, fără de care probabil că n-ar realiza prea multe. Preţuitorul nu are nevoie de un astfel de crez; el poate vedea lucrurile la dimensiunile lor reale şi poate formula rezervele cuvenite, iar pe creator îl poate privi ca fiind, în comparaţie cu el, o persoană primitivă şi barbară. Pe măsură ce civilizaţia se răspândeşte şi devine mai tradiţională, deprinderile mintale ale preţuitorului tind să fie însuşite şi de către creatori, urmarea fiind că respectiva civilizaţie devine „bizantină“ şi retrospectivă. Ceva de acest fel pare că începe să se întâmple în ştiinţă. Crezul simplu care-i anima pe pionieri începe să se veştejească la centru. Naţiunile periferice, cum sunt ruşii, japonezii şi tinerii chinezi, încă se mai raportează la ştiinţă cu fervoarea caracteristică secolului al XVII-lea; la fel şi marea masă a populaţiei din ţările occidentale. În schimb, Marii Preoţi încep să se simtă sătui de cultul căruia îi slujesc oficial. Evlaviosul Luther din tinereţe îl venera pe un papă liber-cugetător, care îngăduia pe Capitoliu sacrificii de boi închinate lui Jupiter, spre a-şi grăbi vindecarea de boală. La fel în zilele noastre: cei aflaţi departe de centrele de cultură nutresc faţă de ştiinţă o veneraţie pe care augurii ei nu o mai simt. Materialismul „ştiinţific“ al bolşevicilor, asemeni protestantismului german, este o încercare de a prezerva vechea pietate sub o formă pe care atât prietenii, cât şi duşmanii o cred nouă. Dar credinţa

lor înflăcărată în inspiraţia verbală a lui Newton n-a făcut decât să accelereze răspândirea scepticismului ştiinţific printre oamenii de ştiinţă „burghezi“ din Occident. Ştiinţa, ca activitate recunoscută şi încurajată de stat, a devenit pe plan politic conservatoare, exceptând locurile în care, precum în Tennessee, statul a rămas preştiinţific. În prezent, crezul fundamental al majorităţii oamenilor de ştiinţă îl constituie convingerea că este important să fie menţinut statu-quoul. Drept urmare, ei sunt foarte dispuşi să nu pretindă pentru ştiinţă mai mult decât i se cuvine şi să conceadă multe din pretenţiile altor forţe conservatoare, în speţă ale religiei.

Ei se văd însă confruntaţi cu o mare dificultate. În timp ce oamenii de ştiinţă sunt cu precădere conservatori, ştiinţa continuă să fie principalul agent al schimbării în lume. Emoţiile pe care le produce schimbarea în Asia, Africa şi printre populaţiile industriale ale Europei sunt adesea percepute cu neplăcere de către adepţii concepţiei conservatoare. Drept urmare, se naşte o ezitare în legătură cu valoarea ştiinţei, care alimentează scepticismul Marilor Preoţi. Dacă ar fi un fenomen izolat, ea ar putea să nu conteze. Este însă potenţată de anumite dificultăţi intelectuale autentice care, dacă se dovedesc de neînlăturat, vor pune probabil capăt erei descoperirilor ştiinţifice. Nu afirm că asta se va întâmpla dintr-odată. S-ar putea ca Rusia şi China să continue a mai nutri timp de încă un secol crezul ştiinţific pe care Occidentul este pe cale să-l piardă. Dar mai devreme sau mai târziu, dacă argumentele logice împotriva acestui crez sunt irefutabile, ele îi vor convinge pe cei care, indiferent din ce motiv, ar putea fi momentan saturaţi; iar odată convinşi, le va fi cu neputinţă redobândirea vechii încrederi optimiste. Iată de ce argumentele împotriva crezului ştiinţific merită examinate cu toată atenţia.

Când vorbesc despre crezul ştiinţific, nu am în vedere doar ceea ce decurge logic din ideea că, în linii mari, ştiinţa este adevărată; ci am în vedere ceva mai entuziast şi mai puţin raţional – şi anume, sistemul de credinţe şi emoţii care motivează pe cineva să devină un mare descoperitor ştiinţific. Întrebarea este dacă astfel de credinţe şi emoţii pot supravieţui printre oameni ce posedă capacităţile intelectuale fără de care descoperirea ştiinţifică nu este posibilă.

Două foarte interesante cărţi recent apărute ne vor ajuta să înţelegem natura problemei. Cele două cărţi sunt: *Metaphysical Foundations of Modern Science* (*Fundamentele metafizice ale ştiinţei moderne* – 1924) de Edwin Arthur Burtt şi *Science and the Modern World* (*Ştiinţa şi lumea modernă* – 1926) de Alfred North Whitehead. În fiecare din ele este supus criticii sistemul de idei pe care lumea modernă li-l datorează lui Copernic, Kepler, Galilei şi Newton – în prima aproape exclusiv din punct de vedere istoric, iar în cea de-a doua atât istoric, cât şi logic. Mai importantă mi se pare cartea lui A.N. Whitehead, pentru că nu este doar critică, ci şi constructivă, urmărind să furnizeze o bază intelectualmente satisfăcătoare pentru ştiinţa viitoare, care în acelaşi timp să satisfacă din punct de vedere emoţional aspiraţiile extraştiinţifice ale omenirii. Eu nu pot accepta argumentele logice avansate de dr Whitehead în favoarea părţilor aşa-zicând prietenoase ale teoriei sale: recunosc nevoia unei reconstrucţii intelectuale a conceptelor ştiinţifice, dar totodată înclin să cred că noile concepte vor fi la fel de dezagreabile emoţiilor noastre nonintelectuale ca şi cele vechi şi că, de aceea, vor fi acceptate numai de către cei ce au o puternică predispoziţie afectivă în favoarea ştiinţei. Să vedem însă în ce constă argumentarea autorului.

Avem mai întâi aspectul istoric. „Nu poate exista o ştiinţă vie – afirmă A.N. Whitehead – decât dacă există o larg răspândită convingere instinctivă privind existenţa unei *ordini a lucrurilor* şi, în

particular, a unei *ordini a Naturii*.“ Ştiinţa nu putea fi creată decât de nişte oameni ce împărtăşeau deja această credinţă, ceea ce înseamnă că sursele primare ale respectivei credinţe nu puteau fi decât preştiinţifice. În alcătuirea mentalităţii complexe pe care o reclama naşterea ştiinţei au intrat şi alte elemente. Concepţia greacă despre viaţă, susţine el, era predominant dramatică şi, deci, tindea să pună accentul pe sfârşit, şi nu pe început; acesta era un inconvenient din punctul de vedere al ştiinţei. Pe de altă parte, tragedia greacă şi-a adus contribuţia prin ideea de destin, care a înlesnit adoptarea concepţiei potrivit căreia evenimentele au caracter necesar graţie unor legi naturale. „Destinul din tragedia greacă devine în gândirea modernă ordinea naturii.“ Viziunea necesitaristă a fost întărită de către dreptul roman. Cârmuirea romană, spre deosebire de despotul oriental, funcţiona (cel puţin în teorie) nu arbitrar, ci în conformitate cu reguli dinainte formulate. În mod similar, creştinismul îl concepea pe Dumnezeu ca acţionând în conformitate cu nişte legi, chiar dacă acestea erau legi făcute de Dumnezeu însuşi. Toate acestea au înlesnit naşterea conceptului de Lege Naturală, care este un ingredient esenţial al mentalităţii ştiinţifice.

Credinţele nonştiinţifice din care s-au inspirat în cercetările lor pionierii ştiinţei moderne din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea sunt expuse admirabil de E.A. Burtt, care valorifică numeroase surse originale puţin cunoscute. În cazul lui Kepler, bunăoară, inspiraţia a constituit-o, în parte, un fel de cult zoroastrian al Soarelui, pe care-l adoptase într-o perioadă crucială din tinereţea sa. „În anii săi de fervoare adolescentină şi de imaginaţie înfierbântată, consideraţii precum deificarea Soarelui şi situarea lui în centrul universului au fost cele ce l-au îmboldit cu precădere să accepte noul sistem.“ Pe tot parcursul Renaşterii se manifestă o anumită ostilitate faţă de creştinism, izvorâtă în principal din admiraţia faţă de Antichitatea păgână; oamenii Renaşterii, de regulă, nu îndrăzneau să-şi exprime deschis această admiraţie, dar ea a dus, de exemplu, la resuscitarea astrologiei, pe care Biserica o condamna întrucât subînţelegea determinismul fizic. Revolta împotriva creştinismului era asociată în aceeaşi măsură cu superstiţia ca şi cu ştiinţa, care uneori, precum în cazul lui Kepler, erau strâns întrepătrunse.

Există însă şi un alt ingredient, la fel de esenţial, dar absent în Evul Mediu şi destul de rar în Antichitate – interesul pentru fapte „ireductibile şi îndărătnice“. Curiozitatea în privinţa faptelor se întâlneşte şi înaintea Renaşterii la câte o personalitate – de pildă la împăratul Frederic II şi la Roger Bacon; în Renaştere însă ea devine dintr-odată comună printre oamenii inteligenţi. La Montaigne o întâlnim neasociată cu interesul pentru legea naturală; drept urmare, el nu a fost om de ştiinţă. Îndeletnicirea cu ştiinţa presupune un dozaj specific de atenţie acordată generalului şi respectiv particularului; aici particularul este studiat în speranţa că ar putea să arunce lumină asupra generalului. În Evul Mediu se credea că, teoretic, particularul putea fi dedus din principii generale; în Renaştere, aceste principii generale şi-au pierdut prestigiul iar pasiunea pentru antichitatea istorică a generat un interes viguros pentru evenimente particulare. Acest interes, acţionând asupra unor spirite modelate de tradiţiile greacă, romană şi scolastică, a produs în cele din urmă atmosfera mentală care i-a făcut posibili pe Kepler şi Galilei. Ceva din această atmosferă înconjoară opera lor şi s-a propagat odată cu ea până la succesorii lor de astăzi. „Ştiinţa nu şi-a repudiat niciodată obârşia sa, legată de revolta istorică din Renaşterea târzie. Ea a rămas în chip precumpănitor o mişcare antiraţionalistă, bazată pe o credinţă naivă. Instrumentul inferenţial de care ducea lipsă l-a împrumutat din matematici, care sunt o relicvă supravieţuitoare a raţionalismului grec, ataşat metodei

deductive. Ştiinţa repudiază filozofia. Cu alte cuvinte, ea nu a dorit niciodată să-şi justifice crezul sau să-i explice semnificaţia şi a rămas politicos indiferentă la întâmpinările lui Hume.“

Poate supravieţui ştiinţa dacă o separăm de superstiţiile care i-au hrănit copilăria? Indiferenţa ştiinţei faţă de filozofie s-a datorat, de bună seamă, uluitorului său succes; ea a amplificat sentimentul puterii umane şi, ca atare, a fost în ansamblu primită cu bunăvoinţă, în pofida conflictelor sale ocazionale cu teologia oficială. În vremea din urmă însă ştiinţa a fost împinsă de propriile ei probleme să manifeste interes faţă de filozofie. Acest lucru este valabil îndeosebi pentru teoria relativităţii, care contopeşte spaţiul şi timpul într-o unică ordine spaţio-temporală a evenimentelor. Este valabil însă şi pentru teoria cuantică, cu aparenta ei nevoie de mişcare discontinuă. Tot aşa, într-o altă sferă, fiziologia şi bio-chimia se infiltrează în teritoriul psihologiei, ameninţând filozofia într-un punct nevralgic al ei; behaviorismul lui J.B. Watson este vârful de lance al acestui atac, care, deşi desconsideră filozofia tradiţională, se sprijină totuşi în mod necesar pe o nouă filozofie, ce-i este proprie. Din astfel de motive, ştiinţa şi filozofia nu mai pot păstra neutralitatea armată de până acum, ci trebuie să-şi fie ori prietene, ori duşmane. Prietene nu-şi pot fi decât dacă ştiinţa trece cu succes examenul instituit de filozofie în privinţa premiselor. Dacă nu pot fi prietene, pot doar să se nimicească reciproc; nu mai e posibil ca una sau alta să rămână singura stăpână pe teren.

În chip de justificare filozofică a ştiinţei, dr Whitehead oferă două lucruri. Pe de o parte, prezintă anumite concepte noi, cu ajutorul cărora fizica relativităţii şi cea cuantică pot fi formulate într-un mod mai satisfăcător din punct de vedere intelectual decât orice s-ar putea obţine prin ajustări punctuale ale vechiului concept de materie solidă. Această parte a lucrării sale, deşi nu este încă elaborată atât de complet cum ne-am putea îngădui să sperăm, se situează înăuntrul ştiinţei în sens larg şi este susceptibilă de justificare prin metodele uzuale care ne fac să preferăm o interpretare teoretică a unui ansamblu de fapte faţă de o alta. Ea este dificilă sub aspect tehnic şi nu voi spune în privinţa ei nimic în plus. Din punctul nostru de vedere expus aici, aspectul important al lucrării lui A.N. Whitehead rezidă în porţiunea ei mai filozofică. Dânsul nu ne oferă doar o ştiinţă mai bună, ci şi o filozofie menită să facă mai raţională acea ştiinţă, într-un sens în care de la Hume încoace ştiinţa tradiţională nu este. În linii mari, această filozofie este foarte asemănătoare cu cea a lui Henri Bergson. Dificultatea pe care eu o sesizez aici este aceea că, în măsura în care noile concepte ale lui A.N. Whitehead pot fi încadrate în formule ce se pretează la obişnuitele teste ştiinţifice sau logice, ele nu par să presupună filozofia lui; ceea ce înseamnă că această filozofie trebuie judecată prin prisma valorii ei intrinseci. Nu trebuie s-o acceptăm doar pe temeiul că, dacă este adevărată, ea justifică ştiinţa, pentru că întrebarea care se pune este dacă ştiinţa poate sau nu să fie justificată. Se impune să examinăm în mod direct dacă în fapt ea ni se pare adevărată; iar în acest punct ne vedem asaltaţi de toate vechile perplexităţi.

Voi aborda un singur aspect, dar care este crucial. După cum se ştie, Bergson susţine că trecutul se păstrează în memorie şi, de asemenea, că nimic nu poate fi vreodată uitat cu adevărat; se pare că în aceste privinţe A.N. Whitehead este de acord cu el. Eu aş spune însă că toate acestea sună foarte frumos din punct de vedere poetic, dar că (din câte-mi dau seama) nu pot fi acceptate ca o formulare ştiinţific corectă a faptelor. Dacă-mi amintesc un eveniment trecut – de pildă, sosirea mea în China –, a spune că acea amintire e totuna cu o nouă sosire în China mi se pare a nu fi decât o figură de stil. Când îmi amintesc de ceva, survin anumite cuvinte sau imagini, legate atât cauzal, cât şi printr-o

anumită asemănare de ceea ce-mi amintesc, asemănarea fiind în fond doar una de structură logică. Problema ştiinţifică a relaţiei dintre o amintire şi un eveniment trecut rămâne intactă chiar dacă preferăm să spunem că respectiva amintire constă în supravieţuirea acelui eveniment trecut. Căci, dacă spunem asta, trebuie totuşi să admitem că în intervalul scurs între el şi amintire evenimentul a suferit schimbări şi vom fi confruntaţi cu problema ştiinţifică a descoperirii legilor în conformitate cu care are loc această schimbare. Indiferent dacă spunem că amintirea e un nou eveniment sau că este evenimentul vechi mult schimbat, problema ştiinţifică rămâne aceeaşi.

Marile scandaluri din filozofia ştiinţei de la Hume încoace au fost cauzalitatea şi inducţia. Cu toţii le admitem pe amândouă, dar Hume ne-a făcut să înţelegem că în ambele cazuri este vorba despre o credinţă oarbă, căreia nu i se poate găsi nici un temei raţional. A.N. Whitehead crede că filozofia sa oferă un răspuns scepticismului lui Hume. La fel a crezut şi Kant despre concepţia sa. În ce mă priveşte, nu pot accepta nici unul din aceste răspunsuri. Şi totuşi, la fel ca toată lumea, nu mă pot împiedica să cred că un răspuns există. Această stare de lucruri este profund nesatisfăcătoare şi devine şi mai nesatisfăcătoare pe măsură ce ştiinţa devine mai strâns împletită cu filozofia. Trebuie să sperăm că odată şi odată se va găsi un răspuns; însă nu mă pot lăsa convins că el a fost deja găsit.

Ştiinţa aşa cum se prezintă acum este în parte agreabilă iar în parte dezagreabilă. Este agreabilă graţie puterii pe care ne-o conferă de a manipula mediul înconjurător, iar unei minorităţi mici, dar importante îi este agreabilă pentru că procură satisfacţie intelectuală. Este dezagreabilă deoarece, oricât am încerca să disimulăm acest fapt, ea presupune un determinism care, teoretic, implică posibilitatea de a prevedea acţiunile umane; sub acest aspect, ea pare a diminua puterea umană. În mod firesc, oamenii ar vrea să păstreze aspectul plăcut al ştiinţei fără cel neplăcut; deocamdată însă încercările de a realiza acest lucru au eşuat. Dacă punem accent pe faptul că credinţa noastră în cauzalitate şi inducţie este iraţională, trebuie să tragem concluzia că nu ştim dacă ştiinţa este sau nu adevărată şi că în orice clipă ea ar putea înceta să ne ofere acel control asupra mediului înconjurător graţie căruia o preţuim. Această variantă este însă pur teoretică; nu este una pe care omul modern o poate adopta în practică. Dacă, dimpotrivă, admitem pretenţiile metodei ştiinţifice, nu putem evita concluzia potrivit căreia cauzalitatea şi inducţia sunt aplicabile actelor de voinţă omeneşti la fel ca oricărei alte categorii de fenomene. Tot ce s-a petrecut în fizica, fiziologia şi psihologia secolului XX vine în sprijinul acestei concluzii. Rezultatul pare a fi că, deşi justificarea raţională a ştiinţei este teoretic inadecvată, nu există nici o cale de a păstra ceea ce e plăcut în ştiinţă fără ceea ce este neplăcut. O putem face, fireşte, refuzând să ne confruntăm cu logica situaţiei; dacă facem însă acest lucru, vom seca impulsul spre descoperiri ştiinţifice în chiar sursa lui, care este dorinţa de a înţelege lumea. Rămâne să sperăm că viitorul va oferi o soluţie mai satisfăcătoare a acestei probleme încâlcite.

4
POT FI OAMENII RAŢIONALI?

Obişnuiesc să mă consider un raţionalist; şi presupun că un raţionalist este negreşit cineva care îşi doreşte ca oamenii să fie raţionali. Numai că în zilele noastre raţionalitatea a primit numeroase lovituri dure, astfel încât este greu de ştiut ce anume se înţelege prin ea sau dacă, presupunând că s-ar şti, ea este ceva ce oamenii sunt în stare să atingă. Problema definirii raţionalităţii are două laturi, una teoretică şi una practică: ce este o opinie raţională?; şi ce este o conduită raţională? Pragmatismul pune accentul pe iraţionalitatea opiniei, iar psihanaliza pe iraţionalitatea conduitei. Ambele i-au făcut pe mulţi oameni să creadă că nu există ceva de felul unui ideal de raţionalitate căruia i s-ar putea conforma cu folos opinia şi conduita. De unde ar părea să decurgă că, dacă dumneavoastră şi cu mine avem opinii diferite, este inutil să apelăm la argumentare ori să solicităm arbitrajul unui terţ imparţial; nu ne rămâne altceva de făcut decât să ne rezolvăm diferendul prin luptă, folosind metodele retoricii, ale reclamei sau ale războiului, potrivit cu gradul de putere financiară şi militară al fiecăruia dintre noi. Mie o asemenea viziune mi se pare foarte primejdioasă şi, pe termen lung, funestă pentru civilizaţie. Voi încerca, de aceea, să arăt că idealul raţionalităţii rămâne neafectat de ideile despre care s-a crezut că-i sunt fatale şi îşi păstrează neştirbită importanţa ce i se atribuia odinioară, de ghid al gândirii şi al vieţii.

Să începem cu raţionalitatea în opinii. Pe aceasta aş defini-o, simplu, ca fiind deprinderea ca în cristalizarea unei credinţe să se ţină cont de toate dovezile relevante. Unde certitudinea este inaccesibilă, omul raţional va acorda ponderea maximă opiniei celei mai probabile, păstrând totodată în minte şi altele care au o probabilitate apreciabilă, în chip de ipoteze care în lumina probelor ulterioare s-ar putea dovedi preferabile. Aceasta presupune, firește, că în multe cazuri este posibilă stabilirea faptelor şi a probabilităţilor printr-o metodă obiectivă – adică printr-o metodă care pe doi oameni scrupuloşi i-ar conduce la acelaşi rezultat. O atare posibilitate este deseori pusă sub semnul întrebării. Îi auzim pe mulţi spunând că singura funcţie a intelectului este de a înlesni satisfacerea dorinţelor şi trebuinţelor individului. În *Compendiul de psihologie* publicat de Comitetul pentru Manuale al Ligii Plebs[12], autorii scriu (la p. 68): „*Intelectul este, înainte de toate, un instrument al părtinirii*. El are funcţia de a veghea la efectuarea acelor acţiuni care sunt benefice individului sau speciei şi la inhibarea celor mai puţin benefice“ (italicele aparţin originalului).

Dar aceiaşi autori, în aceeaşi lucrare, scriu (la p. 123), tot cu italice: „*Crezul marxist diferă profund de cel religios; acesta din urmă se bazează doar pe dorinţă şi tradiţie, pe când primul se bazează pe o analiză ştiinţifică a realităţii obiective*“. Această aserţiune pare incompatibilă cu cea de adineaori privitoare la intelect, dacă nu cumva autorii voiau să sugereze că nu intelectul i-a condus la adoptarea crezului marxist. În orice caz, de vreme ce admit că este posibilă o „analiză

ştiinţifică a realităţii obiective“, ei nu pot să nu admită posibilitatea de a avea opinii ce sunt raţionale în sens obiectiv.

Autorii mai eruditi care susţin un punct de vedere iraţionalist, aşa cum sunt filozofii pragmatişti, nu cad atât de uşor în capcana autocontrazicerii. Ei susţin că nu există fapte obiective cărora opiniile noastre să trebuiască să li se conformeze pentru a fi adevărate. Pentru ei, opiniile nu sunt decât nişte arme în lupta pentru existenţă, iar cele care-l ajută pe om să supravieţuiască trebuie numite „adevărate“. O astfel de concepţie precumpănea în Japonia secolului al VI-lea d.Hr., când buddhismul a ajuns pentru prima dată în acea ţară. Cârmuitorii de atunci, având îndoieli cu privire la adevărul acestei noi religii, i-au poruncit unuia dintre curteni să o adopte în chip experimental; dacă el prospera mai mult decât ceilalţi, noua religie avea să fie adoptată de toţi. Aceasta este (cu oarece modificări care s-o adapteze epocii actuale) metoda preconizată de pragmatişti în privinţa tuturor controverselor religioase; n-am auzit totuşi ca vreunul să-şi fi declarat convertirea la credinţa iudaică, deşi aceasta pare să ducă la prosperitate mai repede decât oricare alta.

În pofida definiţiei pe care o dă el adevărului, în viaţa de zi cu zi pragmatistul aplică întotdeauna un standard diferit la chestiunile mai puţin rafinate ce se ivesc în îndeletnicirile practice. Dacă este membru al unui juriu pus să se pronunţe într-un caz de omor, un pragmatist va cumpăni probele la fel ca orice alt om, pe când, dacă ar adopta criteriul pe care-l proclamă, ar trebui să examineze cine din întreaga populaţie ar fi mai profitabil să fie spânzurat. Acela ar fi, prin definiţie, vinovat de omor, dat fiind că credinţa în vinovăţia sa ar fi mai utilă, şi deci mai „adevărată“, decât credinţa în vinovăţia oricui altcuiva. Mă tem că un asemenea pragmatism practic se şi întâlneşte uneori în viaţă; am aflat, bunăoară, despre înscenări judiciare din America şi din Rusia în care s-a procedat aşa. Dar în astfel de cazuri se încearcă ulterior tot posibilul pentru a muşamaliza procedeul, iar dacă încercarea nu izbuteşte, izbucnesc scandaluri. Aceste încercări de muşamalizare arată că în cazul unui proces penal până şi poliţiştii cred în adevărul obiectiv. Acest gen de adevăr obiectiv – un lucru cât se poate de mundan şi de prozaic – este cel căutat în ştiinţă. Tot el este căutat şi în religie câtă vreme oamenii speră să-l găsească. Numai atunci când au abandonat orice speranţă de a dovedi că religia este adevărată în accepţiunea curentă a termenului, oamenii se apucă să caute dovezi că ea este „adevărată“ în vreun sens extravagant. S-ar putea afirma că îndeobşte iraţionalismul, adică neîncrederea faţă de datele obiective, izvorăşte aproape întotdeauna din dorinţa de a aserta câte ceva pentru care nu există dovezi sau de a tăgădui ceva pentru care există dovezi solide. Credinţa în fapte obiective persistă însă întotdeauna în sfera chestiunilor practice, cum sunt cele privitoare la investiţii sau la angajarea de personal domestic. Iar dacă faptele pot fi recunoscute drept test al adevărului în vreun domeniu, ele trebuie recunoscute drept un asemenea test peste tot, ducând la agnosticism oriunde acest test nu poate fi aplicat.

Consideraţiile de mai sus sunt, fireşte, cu totul inadecvate temei care le-a prilejuit. Problema obiectivităţii a devenit dificilă din pricina obscurităţilor create în jurul ei de filozofi, obscurităţi pe care le-am examinat mai temeinic în altă parte. Pentru ceea ce ne preocupă aici, voi presupune că există fapte, că unele dintre ele pot fi cunoscute şi că în privinţa anumitor altora se poate determina un grad de probabilitate relativ la fapte ce pot fi cunoscute. Credinţele noastre însă sunt de multe ori contrare faptelor; chiar şi atunci când credem că doar în lumina dovezilor ceva este probabil, s-ar putea să trebuiască să admitem că în lumina aceloraşi dovezi acel ceva este improbabil. Componenta

teoretică a raţionalităţii va consta, deci, în a ne baza credinţele privitoare la fapte pe dovezi, şi nu pe dorinţe, prejudecăţi sau tradiţii. În funcţie de obiectul credinţei, omul raţional este totuna cu omul care cumpăneşte lucrurile în mod nepărtinitor sau ştiinţific.

Unii sunt de părere că psihanaliza a evidenţiat imposibilitatea de a fi raţionali în credinţele noastre, dând în vileag originea stranie şi aproape smintită a multora dintre credinţele cele mai scumpe ale oamenilor. Am un mare respect pentru psihanaliză şi cred că ea poate fi extrem de utilă. Mentalitatea publică însă pierde uneori din vedere principalul ţel care i-a inspirat pe Freud şi pe discipolii săi. Metoda lor este cu precădere una terapeutică, de vindecare a isteriei şi a diverselor forme de alienare mintală. În perioada războiului psihanaliza s-a dovedit de departe cel mai eficace tratament al nevrozelor traumatice diagnosticate la soldaţi. Cartea lui W.H.R. Rivers *Instinct and the Unconscious* (*Instinctul şi inconştientul*), bazată în bună parte pe experienţa unor pacienţi traumatizaţi de explozii, oferă o frumoasă analiză a efectelor morbide ale fricii atunci când cel în cauză încearcă s-o camufleze. Majoritatea acestor efecte sunt, fireşte, nonintelectuale; printre ele se numără felurite paralizii şi tot soiul de suferinţe aparent fizice. Acestea, deocamdată, nu ne preocupă, dat fiind că tema noastră sunt dereglările intelectuale. S-a constatat că multe dintre maniile bolnavilor mintal rezultă din obstrucţionarea pulsiunilor instinctive şi pot fi vindecate cu mijloace pur psihice – în speţă, făcându-l pe pacient să aducă în câmpul conştiinţei fapte a căror amintire o refulase. Genul acesta de tratament şi viziunea din care el se inspiră presupun un ideal de sănătate psihică de la care pacientul s-a abătut şi la care trebuie readus făcându-l conştient de toate faptele relevante, inclusiv de cele pe care ţine cel mai mult să le uite. Acesta este exact opusul acelei acceptări resemnate a iraţionalităţii, la care ne îndeamnă uneori cei ce nu ştiu decât că psihanaliza a evidenţiat prevalenţa credinţelor iraţionale şi care uită sau ignoră că scopul ei este de a diminua această prevalenţă printr-o metodă riguroasă de tratament medical. Printr-o metodă foarte asemănătoare pot fi tămăduite şi credinţe iraţionale ale celor ce nu sunt diagnosticaţi cu afecţiuni psihice, cu condiţia ca ei să accepte fără prejudecăţi tratamentul indicat de medicul specialist. Preşedinţii, miniştrii şi alte persoane de rang înalt rareori îndeplinesc această condiţie, drept care rămân netrataţi.

Până aici ne-am ocupat doar de latura teoretică a raţionalităţii. Latura practică, spre care trebuie să ne îndreptăm acum atenţia, este mai dificilă. Deosebirile de opinie în chestiuni practice provin din două surse: prima e reprezentată de diferenţele dintre dorinţele celor în cauză, iar cea de-a doua, de diferenţele în evaluarea mijloacelor de realizare a acestor dorinţe. Deosebirile de cel de-al doilea fel sunt în realitate teoretice, şi doar în chip derivat practice. De exemplu, unele autorităţi consideră că prima noastră linie de apărare trebuie să o constituie marina militară, iar altele că ar trebui să o constituie aviaţia. Aici nu e vorba de o deosebire în privinţa scopului propus (apărarea naţională), ci doar în privinţa mijloacelor. Disputa se poate purta, aşadar, într-o manieră pur ştiinţifică, dat fiind că dezacordul care prilejuieşte disputa priveşte exclusiv nişte fapte, prezente sau viitoare, certe sau probabile. În toate cazurile de acest fel se aplică genul de raţionalitate pe care am numit-o teoretică, în ciuda faptului că ele vizează o chestiune practică.

În multe cazuri subsumabile acestei rubrici intervine însă o complicaţie care este foarte importantă în practică. Un om care doreşte să acţioneze într-un anumit mod se va convinge pe sine că acţionând aşa va atinge un scop pe care îl consideră bun, deşi, dacă n-ar avea o asemenea dorinţă, nu ar avea nici un temei pentru o atare credinţă. Şi va judeca în privinţa faptelor şi probabilităţilor cu totul altfel

decât un om cu dorinţe opuse. După cum toată lumea ştie, cei care practică jocuri de noroc sunt plini de credinţe iraţionale privitoare la sisteme ce pe termen lung îi vor conduce *negreşit* la câştig. Oamenii pe care-i interesează politica se lasă convinşi că liderii partidului lor nu se vor face niciodată vinovaţi de trucuri şi escrocherii de felul celor practicate de politicienii din partidul advers. Oamenii pasionaţi de administraţie cred că este bine pentru populaţie să fie tratată în felul unei turme de oi, amatorii de tutun susţin că fumatul calmează nervii, iar cei cărora le place alcoolul spun că acesta stimulează isteţimea. Predispoziţiile generate de astfel de cauze falsifică judecăţile oamenilor despre fapte într-un mod ce este foarte greu de evitat. Chiar şi un articol ştiinţific despre efectele alcoolului asupra sistemului nervos poate trăda prin dovezi interne dacă autorul este sau nu un abstinent; în oricare din cazuri el manifestă tendinţa de a vedea faptele într-un mod ce ar justifica propria-i practică. În politică şi religie, astfel de consideraţii devin foarte importante. Majoritatea oamenilor cred că în formarea opiniilor politice sunt mânaţi exclusiv de grija pentru binele public; dar în nouă cazuri din zece culoarea politică a unui om poate fi dedusă din modul în care îşi câştigă existenţa. Ceea ce i-a condus pe mulţi să susţină, şi pe şi mai mulţi să creadă practic, că în astfel de chestiuni este cu neputinţă să fii obiectiv şi că între clase cu predispoziţii opuse nu-i posibilă nici o altă metodă decât lupta pe viaţă şi pe moarte.

Or, tocmai în astfel de materii este deosebit de utilă psihanaliza, pentru că ea îl ajută pe om să conştientizeze predilecţii de care până atunci nu era conştient. Ea ne oferă o tehnică graţie căreia să ne privim aşa cum ne privesc alţii şi motive de a pricepe că acest mod de a ne privi este mai puţin injust decât suntem înclinaţi să credem. Această metodă, combinată cu educarea spiritului ştiinţific, ar putea, dacă ar fi predată pe scară largă, să-i facă pe oameni să fie infinit mai raţionali decât sunt în prezent în privinţa tuturor credinţelor lor referitoare la fapte, precum şi la consecinţele probabile ale oricărei direcţii de acţiune preconizate. Iar dacă oamenii n-ar fi dezbinaţi în astfel de chestiuni, dezacordurile ce ar mai supravieţui ar fi aproape sigur susceptibile de aplanare pe cale amiabilă.

Rămâne însă un reziduu ce nu poate fi tratat cu metode pur intelectuale. Dorinţele unui om nu se pot nicidecum armoniza complet cu cele ale unui alt om. Doi competitori la Bursă ar putea fi perfect de acord cu privire la efectele pe care le-ar avea o acţiune sau alta, dar asta nu va produce între ei o armonie practică, deoarece fiecare din ei urmăreşte să se îmbogăţească în dauna celuilalt. Dar până şi aici raţionalitatea este capabilă să preîntâmpine cea mai mare parte din prejudiciul ce ar putea altminteri să se producă. Numim iraţional pe un om când acţionează mânat de o pasiune, când îşi taie singur craca de sub picioare. El este iraţional pentru că uită că, dând curs dorinţei pe care se întâmplă s-o simtă cel mai intens în acel moment, îşi va zădărnici alte dorinţe, care pe termen lung s-ar putea dovedi pentru el mai importante. Dacă oamenii ar fi raţionali, ei şi-ar vedea mai corect propriul interes decât o fac în prezent; iar dacă toţi oamenii ar acţiona mânaţi de un egoism luminat, lumea ar fi un paradis în comparaţie cu felul în care arată în prezent. Nu susţin că nu există nimic mai bun ca resort al acţiunii decât interesul propriu; dar susţin că egoismul, la fel ca şi altruismul, este mai bun atunci când este luminat decât atunci când este obtuz. Într-o comunitate bine orânduită este foarte rar în interesul unui om să facă ceva foarte dăunător altora. Cu cât un om este mai puţin raţional, cu atât mai des nu-şi va da seama că ceea ce le dăunează altora îi dăunează şi lui, deoarece va fi orbit de ură sau de invidie. Aşadar, deşi nu pretind că egoismul luminat reprezintă cea mai înaltă

morală, susţin că, dacă ar deveni răspândit, el ar face ca lumea să fie un loc incomparabil mai plăcut decât este.

Raţionalitatea de ordin practic poate fi definită drept deprinderea de a ţine cont de toate dorinţele noastre relevante, nu doar de cea care este momentan cea mai puternică. Asemeni raţionalităţii în opinii, şi ea este o chestiune de grad. Raţionalitatea completă este, fără îndoială, un ideal inaccesibil, dar, câtă vreme îi taxăm pe unii oameni drept bolnavi mintal, e clar că pe unii oameni îi considerăm mai raţionali decât pe alţii. Eu cred că orice progres solid în lume constă într-o creştere a raţionalităţii, atât a celei teoretice, cât şi a celei practice. A predica o morală altruistă mi se pare oarecum inutil, deoarece o astfel de predică va avea priză doar la cei ce sunt deja animaţi de dorinţe altruiste. Cu predicarea raţionalităţii lucrurile stau întru câtva diferit, deoarece raţionalitatea ne ajută să ne îndeplinim în linii mari propriile dorinţe, oricare ar fi ele. Un om este raţional în măsura în care dorinţele îi sunt in-formate şi controlate de intelect. Cred că finalmente controlul exercitat de intelect asupra actelor noastre este de maximă importanţă şi că doar el va face să fie în continuare posibilă viaţa socială, pe măsură ce ştiinţa sporeşte mijloacele de care dispunem pentru a ne face rău unii altora. Educaţia, presa, politica, religia – într-un cuvânt, toate marile forţe din lume – sunt în prezent de partea iraţionalităţii; ele se găsesc în mâinile unor oameni care-l linguşesc pe regele Demos spre a-l conduce pe un drum greşit. Remediul nu rezidă în ceva eroic-cataclismic, ci în strădaniile indivizilor de a-şi forma o viziune mai sănătoasă şi mai echilibrată despre relaţiile noastre cu semenii şi cu lumea în ansamblu. În inteligenţă şi în tot mai larga ei răspândire trebuie să căutăm soluţia relelor de care suferă lumea în care trăim.

Notă

12. Liga Plebs (Plebs League) era cea mai importantă organizaţie ideologică la nivel universitar din cadrul mişcării muncitoreşti din Marea Britanie, la începutul secolului XX (*n. red.*).

5
FILOZOFIA ÎN SECOLUL XX

De la sfârşitul Evului Mediu încoace, importanţa socială şi politică a filozofiei s-a tot diminuat. William de Ockham, unul dintre cei mai de seamă filozofi medievali, era angajat de către împărat să scrie pamflete împotriva papei; pe atunci, numeroase chestiuni arzătoare erau strâns împletite cu dispute scolastice. Progresele filozofiei în secolul al XVII-lea aveau mai mult sau mai puţin legătură cu opoziţia politică faţă de Biserica Catolică; Malebranche, ce-i drept, era cleric, dar în prezent preoţilor nu le e îngăduit să accepte filozofia sa. Discipolii lui Locke din Franţa secolului al XVIII-lea şi benthamiţii din Anglia[13] secolului al XIX-lea erau în majoritatea lor radicali în politică, ei fiind cei care au elaborat concepţia burghezo-liberală modernă. Pe măsură însă ce înaintăm în timp, corelaţiile dintre opiniile filozofice şi cele politice devin mai neclare. Hume era conservator în politică, deşi radical extrem în filozofie. Numai în Rusia, care până la Revoluţia din 1917 a rămas medievală, s-a mai păstrat o legătură clară între filozofie şi politică. Bolşevicii sunt materialişti, pe când albii sunt idealişti. În Tibet această legătură e şi mai strânsă; cel de-al doilea demnitar în ierarhia statului este numit acolo „metafizicianul-şef“. Prin alte părţi ale lumii filozofia nu mai este ţinută la o atât de mare cinste.

În secolul XX, exponenţii filozofiei academice se împart, în linii mari, în trei grupuri. Primul este alcătuit din adepţii filozofiei clasice germane, cel mai adesea ai lui Kant, dar câteodată ai lui Hegel. Cel de-al doilea grup îi cuprinde pe pragmatişti şi pe Bergson. Iar cel de-al treilea constă din cei ce se simt apropiaţi de ştiinţe, considerând că filozofia nu deţine prerogativa unui adevăr de un fel aparte şi nici vreo metodă aparte de a ajunge la el; pentru comoditate, membrii acestui grup pot fi numiţi realişti, deşi în fapt printre ei sunt mulţi cărora, strict vorbind, această denumire nu li se potriveşte. Între diferitele şcoli nu există o linie despărţitoare netă şi sunt filozofi care aparţin în parte uneia, iar în parte alteia. William James aproape că ar putea fi considerat fondatorul atât al realismului, cât şi al pragmatismului. Cărţile recente ale lui A.N. Whitehead folosesc metodele realiştilor în apărarea unei metafizici mai mult sau mai puţin bergsoniene. Mulţi filozofi consideră, şi nu fără o bună doză de îndreptăţire, că teoriile lui Einstein oferă o bază ştiinţifică credinţei kantiene în subiectivitatea timpului şi spaţiului. Distincţiile existente în fapt sunt, aşadar, mai puţin nete decât cele operate din perspectiva logicii. Cu toate acestea, distincţiile trasate din punct de vedere logic sunt utile întrucât ne furnizează un cadru pentru clasificarea opiniilor.

În tot decursul secolului XX, idealismul german s-a aflat în defensivă. Noile cărţi a căror importanţă este recunoscută în afara cercului profesorilor reprezintă şcoli mai recente, iar cine ar judeca după recenzii şi-ar putea închipui că aceste şcoli domină în prezent scena. De fapt însă, majoritatea profesorilor de filozofie din Germania, Franţa şi Marea Britanie, dar pare-mi-se că nu şi din America, aderă în continuare la tradiţia clasică. Pentru un tânăr este cu siguranţă mult mai uşor să

obţină un post dacă aparţine acestei tabere decât dacă nu-i aparţine. Adversarii ei au încercat să arate că şi la ea se regăsesc metehnele a tot ce este german şi că a fost într-un fel responsabilă de invadarea Belgiei.[14] Dar aderenţii ei erau prea eminenţi şi respectabili pentru ca acest gen de atacuri să aibă succes. Doi dintre ei, Émile Boutroux şi Bernard Bosanquet, au fost până la moartea lor purtătorii de cuvânt oficiali ai filozofiei franceze, respectiv britanice, la congresele internaţionale. Religia şi conservatorismul se bizuie în principal pe această şcoală pentru a se apăra de erezie şi de revoluţie. Lor le sunt caracteristice tăria şi slăbiciunea celor aflaţi de partea statu-quoului: tărie ce vine din tradiţie şi slăbiciune ce vine din lipsă de gândire proaspătă.

În lumea anglofonă, această poziţie a fost dobândită abia în pragul secolului XX. Eu am început să studiez serios filozofia în 1893, an în care a văzut lumina tiparului cartea dlui Bradley *Appearance and Reality* (*Aparenţă şi realitate*). Dl Bradley se număra printre cei care au trebuit să lupte pentru a impune recunoaşterea cuvenită a filozofiei germane în Anglia, iar atitudinea sa era foarte departe de cea a apărătorilor ortodoxiei tradiţionale. *Logica* sa şi lucrarea sa *Aparenţă şi realitate* au exercitat asupra mea, ca şi asupra majorităţii contemporanilor mei, o atracţie profundă. Păstrez până şi astăzi cel mai mare respect acestor cărţi, deşi am încetat de mult să fiu de acord cu doctrinele expuse în ele.

Viziunea hegelianismului se caracterizează prin credinţa că logica de una singură ne poate spune multe despre lumea reală. Dl Bradley împărtăşeşte această credinţă; el susţine că lumea aşa cum ne apare este autocontradictorie şi deci iluzorie, pe când lumea reală, întrucât e cu necesitate autoconsistentă, posedă în mod inevitabil anumite caracteristici surprinzătoare. Ea nu poate fiinţa în timp şi spaţiu, nu poate consta dintr-o multitudine de lucruri interconectate, nu poate conţine euri separate şi nici măcar acel grad de separaţie între subiect şi obiect pe care-l presupune cunoaşterea. Ea constă, aşadar, dintr-un unic Absolut, ocupat în chip atemporal cu ceva ce este mai asemănător simţirii decât gândirii sau voliţiei. Lumea noastră sublunară este o iluzie, iar ceea ce pare a se întâmpla în ea nu contează cu adevărat. Această doctrină ar trebui să desfiinţeze morala, dar morala reacţionează imprevizibil şi sfidează logica. Hegelienii, în fapt, proclamă drept principiul lor moral de bază că trebuie să ne comportăm ca şi cum filozofia hegeliană ar fi adevărată; dar nu bagă de seamă că, dacă ea ar fi adevărată, n-ar conta în ce mod ne comportăm.

Atacurile împotriva acestei filozofii au venit din două direcţii. Pe de o parte din tabăra logicienilor, care semnalau sofisme în gândirea lui Hegel şi susţineau că de fapt relaţiile şi pluralitatea, spaţiul şi timpul, nu sunt autocontradictorii. Pe de alta dinspre cei ce nu agreau disciplina şi înregimentarea proprii unei lumi create de logică; aceştia îi aveau în frunte pe William James şi pe Henri Bergson. Cele două direcţii de atac nu erau logic incompatibile, decât în anumite manifestări accidentale, dar erau diferite temperamental şi se inspirau din genuri de cunoaştere diferite. Nici tipul de atracţie pe care o exercitau nu era acelaşi; al uneia era academic, iar al celeilalte, uman. Prima argumenta că hegelianismul e fals; cea de-a doua, că este dezagreabil. Fireşte că cea de-a doua a avut mai mare priză la public.

În lumea anglofonă, cea mai mare influenţă în detronarea idealismului german a avut-o William James – nu aşa cum ne apare în *Psihologia* sa, ci cum s-a făcut cunoscut printr-o serie de cărticele publicate în ultimii ani ai vieţii sale şi după moartea sa. Într-un articol publicat în revista *Mind* încă din 1884 şi retipărit în volumul postum *Essays in Radical Empiricism* (*Eseuri în direcţia unui empirism radical*)[15], el îşi expune cu neobişnuit farmec înclinaţia temperamentală:

Nefiind în general sceptici, putem merge mai departe, mărturisindu-ne unii altora motivele crezurilor pe care le împărtăşim. Eu le declar cu francheţe pe ale mele, admiţând din capul locului că ele sunt până la urmă de ordin estetic, şi nu logic. Universul „perfect logic“[16] am senzaţia că mă sufocă cu infailibila şi implacabila-i suficienţă[17]. Necesitatea lui, care anulează toate posibilităţile, relaţiile lui, fără subiecte, mă fac să mă simt de parcă aş fi încheiat un contract fără nici un fel de drept rezervat, sau ca şi cum aş fi obligat să trăiesc într-o mare pensiune turistică fără nici o cameră privată în care să mă pot refugia de societatea acelui loc. În plus, îmi dau limpede seama că în toate acestea este pe undeva prezentă şi vechea ceartă dintre păcătos şi fariseu. Din câte cunosc personal, cu siguranţă că nu toţi hegelienii sunt nişte pedanţi înfumuraţi, dar parcă simt că toţi pedanţii, dacă ar evolua, ar deveni finalmente hegelieni. Îmi amintesc de o poveste cu doi preoţi solicitaţi din greşeală să oficieze amândoi la aceeaşi înmormântare. Cel sosit primul abia apucase să spună „Eu sunt învierea şi viaţa“, când intră celălalt, strigând „*Eu* sunt învierea şi viaţa“. Filozofia „perfect logică“, aşa cum se înfăţişează astăzi, ne aminteşte multora dintre noi de acel al doilea preot. Ea pare a fi ceva mult prea perfect croit, scrobit şi dichisit, ca să poată vorbi despre vastul, masivul şi inconştientul Cosmos cu înfricoşătoarele-i abisuri şi neştiutele-i oceane.

Cred că aş putea pune liniştit rămăşag că nimeni de pe lume cu excepţia lui William James nu s-ar fi gândit să compare hegelianismul cu o pensiune turistică. În 1884 acest articol al său n-a trezit nici un ecou, deoarece hegelianismul era încă pe val iar filozofii nu învăţaseră încă să admită că temperamentul lor avea de-a face în vreun fel cu opiniile lor. În 1912 (data retipăririi) atmosfera se schimbase din multiple cauze – printre altele, influenţa lui James asupra discipolilor săi. Eu nu pot pretinde că-l cunosc şi altfel decât prin scrierile sale, dar mi se pare că în firea sa putem identifica trei filoane, care au contribuit toate la formarea concepţiei lui. Ultima în timp, dar prima în manifestările ei filozofice, a fost influenţa exercitată de pregătirea sa în domeniul fiziologiei şi al medicinei, care i-a imprimat o mentalitate ştiinţifică şi uşor materialistă în comparaţie cu filozofii de factură pur literară ce-şi trăgeau inspiraţia din Platon, Aristotel şi Hegel. Acest prim filon domină *Psihologia* sa, exceptând câteva pasaje cruciale, cum este discuţia sa despre liber arbitru. Cel de-al doilea element din formaţia sa filozofică a fost o aplecare mistică şi religioasă, moştenită de la tatăl său şi împărtăşită cu fratele său[18]. Din acest element se inspiră eseul său *The Will to Believe* (*Voinţa de a crede*) şi interesul său pentru investigarea psihicului. În al treilea rând, a fost o încercare, făcută cu toată seriozitatea unei conştiinţe formate pe solul Noii Anglii, de a-şi nimici fandoseala înnăscută, pe care de asemenea o avea în comun cu fratele său, şi a o înlocui printr-un sentiment democratic à la Walt Whitman. Acea fandoseală transpare în citatul de mai înainte, unde el îşi exprimă oroarea faţă de o pensiune fără nici un dormitor individual (lui Whitman i-ar fi plăcut o asemenea pensiune). Dorinţa de a fi democratic răzbate din aserţiunea că el este un păcătos, nu un fariseu. Fariseu în mod sigur n-a fost, dar probabil că a săvârşit mai puţine păcate decât orice alt om de pe lume. La acest capitol s-a abătut de la obişnuita-i modestie.

Cei mai valoroşi oameni îşi datorează de obicei excelenţa unei combinaţii de calităţi ce ni se par la prima vedere incompatibile; aşa şi în cazul lui William James, a cărui importanţă a fost mai mare decât credeau majoritatea contemporanilor săi. El a susţinut pragmatismul ca pe o metodă de a prezenta speranţele religioase ca pe nişte ipoteze ştiinţifice şi a adoptat concepţia revoluţionară că nu există ceea ce obişnuim a numi „conştiinţă“, ca pe o modalitate de a depăşi opoziţia dintre spirit şi materie neacordând precădere nici uneia. În aceste două părţi ale filozofiei sale a avut aliaţi diferiţi: în prima pe F.C.S. Schiller şi H. Bergson, iar în cea de-a doua pe neorealişti. Dintre oamenii eminenţi, numai John Dewey i-a fost alături în ambele privinţe. Cele două părţi au istorii şi afilieri diferite şi se cuvin discutate separat.

Voinţa de a crede a lui James datează din 1897; iar *Pragmatismul*, din 1907. *Umanismul* lui Schiller şi *Studii de teorie logică* a lui Dewey datează ambele din 1903. În anii de început ai

secolului XX lumea filozofică era fascinată de pragmatism; mai apoi întâietatea a câştigat-o Bergson în captarea aceloraşi gusturi. Cei trei întemeietori ai pragmatismului diferă mult *inter se*; pe James, Schiller şi Dewey îi putem distinge între ei ca fiind, în ordine, protagonistul religios, cel literar şi cel ştiinţific ai pragmatismului – pentru că, deşi James era polivalent, dimensiunea sa religioasă a fost în principal cea care şi-a aflat expresie în cadrul acestui curent. Să lăsăm însă deoparte aceste diferenţe şi să încercăm să prezentăm doctrina ca pe ceva unitar.

La baza doctrinei stă un anumit gen de scepticism. Filozofia tradiţională se declara capabilă să dovedească doctrinele fundamentale ale religiei; adversarii ei se declarau capabili să le infirme, sau cel puţin, ca Spencer, să demonstreze că nu puteau fi demonstrate. Se părea însă că, dacă nu puteau fi dovedite, nu puteau fi nici infirmate. Şi aşa păreau a sta lucrurile cu multe dintre doctrinele pe care oameni ca Spencer le considerau de nezdruncinat: cauzalitatea, legitatea, veracitatea generală a memoriei, validitatea inducţiei ş.a.m.d. Din punct de vedere pur formal, toate acestea trebuie cuprinse în suspendarea agnostică a judecăţii, dat fiind că, pe cât ne putem da seama, ele sunt radical nesusceptibile de dovedire sau infirmare. James susţinea că, în calitate de oameni practici, nu ne putem îngădui să păstrăm îndoiala în aceste chestiuni, altminteri neputând supravieţui. Trebuie să admitem, de pildă, că acele genuri de alimente care ne-au hrănit în trecut nu ne vor otrăvi nici în viitor. Uneori se întâmplă să greşim, şi atunci plătim cu viaţa. Proba adevărului unei credinţe nu este conformitatea cu „faptele“, deoarece niciodată nu avem acces la respectivele fapte; piatra de încercare a credinţelor o constituie succesul în promovarea vieţii şi împlinirea dorinţelor noastre. Din acest punct de vedere, după cum a încercat să arate James în *Tipurile experienţei religioase*, credinţele religioase deseori rezistă la această probă şi deci trebuie socotite adevărate. Acesta e – afirmă el – şi singurul sens în care majoritatea celor mai creditabile teorii ale ştiinţei pot fi numite „adevărate“: ele dau randament în practică şi asta e tot ce putem şti în problema veridicităţii.

Cu aplicare la ipotezele generale ale ştiinţei şi ale religiei, multe considerente pledează în favoarea acestei concepţii. Dacă ni s-ar oferi o definiţie satisfăcătoare a ceea ce se înţelege aici prin „randament“[19] şi s-ar preciza că se au în vedere cazurile în care nu cunoaştem realmente adevărul, n-ar fi motive să ne împotrivim doctrinei în această sferă. Dar să luăm nişte exemple mai umile, unde adevărul nu este atât de greu de atins. Să presupunem că vedeţi un fulger. Vă puteţi aştepta atunci să auziţi un tunet, sau vă puteţi gândi că fulgerul a fost mult prea departe ca să se poată auzi tunetul, sau puteţi să nu vă gândiţi la nimic în legătură cu fenomenul perceput. Această din urmă opţiune este de obicei cea mai inteligentă, dar să presupunem că aţi adoptat una din celelalte două. Când auziţi tunetul, credinţa dumneavoastră este verificată sau infirmată, nu prin vreun avantaj sau dezavantaj pe care ea vi l-a adus, ci printr-un „fapt“ – respectiva senzaţie auditivă. Pragmatiştii dau atenţie în principal credinţelor nesusceptibile de verificare prin fapte din câmpul experienţei noastre. Majoritatea credinţelor noastre despre chestiuni din viaţa de zi cu zi – de pildă, că adresa persoanei X este cutare şi cutare – sunt susceptibile de verificare în perimetrul experienţei noastre, în aceste cazuri nefiind, aşadar, necesar criteriul pragmatist. În multe cazuri, de altfel, precum cel de adineaori cu tunetul, el este de-a dreptul inaplicabil, de vreme ce credinţa adevărată nu oferă nici un avantaj practic faţă de cea falsă, şi nici una din ele nu este la fel de avantajoasă ca a vă gândi la altceva. La filozofi se întâlneşte frecvent meteahna de a prefera exemple „măreţe“ în locul celor din viaţa de zi cu zi.

Poate că pragmatismul nu deţine supremul adevăr filozofic, dar are anumite merite importante. În primul rând, el înţelege că adevărul la care *noi* putem ajunge este doar adevăr omenesc, failibil şi nestatornic ca tot ce-i omenesc. Ceea ce se află dincolo de sfera incidentelor omeneşti nu este adevăr, ci fapt (de un fel sau altul). Adevărul e o proprietate a credinţelor, iar credinţele sunt evenimente psihice. Şi apoi, relaţia dintre ele şi fapte nu are acea simplitate schematică pe care o presupune logica; un al doilea merit al pragmatismului constă în a fi atras atenţia asupra acestui lucru. Credinţele sunt vagi şi complexe, trimiţând nu la câte un fapt precis, ci la mai multe regiuni vagi de fapte. Aşadar, ele, spre deosebire de propoziţiile schematice ale logicii, nu se opun net unele altora ca adevărate sau false, ci sunt aidoma unei pete difuze de adevăr şi falsitate; ele prezintă varii nuanţe de gri, nefiind niciodată albe sau negre. Oamenii care vorbesc cu veneraţie despre „Adevăr“ ar face mai bine să vorbească despre Fapt şi să priceapă că acele calităţi venerabile cărora li se închină nu sunt de găsit în credinţele omeneşti. Prin asta s-ar obţine deopotrivă avantaje teoretice şi practice, căci oamenii se persecută unii pe alţii pentru că-şi închipuie că ştiu „Adevărul“. Psihanalitic vorbind, se poate spune că, de regulă, orice „ideal măreţ“ pe care nişte oameni îl pomenesc cu înfiorată veneraţie este în realitate un pretext pentru a pricinui suferinţă duşmanilor lor. Vinul bun nu are nevoie de reclamă iar morala bună nu are nevoie de patetisme.

În practică însă pragmatismul are şi o latură mai nefericită. Adevărul, afirmă el, este ceea ce dă randament în materie de credinţe. Or, o credinţă poate fi făcută să dea randament prin efectul dreptului penal. În secolul al XVII-lea catolicismul dădea randament în ţări catolice iar protestantismul în ţări protestante. Nişte oameni energici pot fabrica „adevărul“ acaparând puterea în stat şi trecând la persecutarea opiniilor diferite de ale lor. Aceste consecinţe decurg dintr-o exagerare în care a alunecat pragmatismul. Admiţând că, aşa cum insistă pragmatiştii, adevărul e o chestiune de grad şi este o proprietate a unor fenomene pur omeneşti, recte a credinţelor, nu decurge totuşi că gradul de adevăr pe care-l posedă o credinţă depinde de nişte condiţii pur omeneşti. Sporind gradul de adevăr în credinţele noastre, aproximăm un ideal, iar idealul e determinat de Fapte, care nu se află sub controlul nostru decât într-o măsură foarte limitată şi privitor la anumite circumstanţe minore de pe suprafaţa unei anumite planete sau în apropiere de ea. Teoria pragmatistă este extrasă din practica agentului de publicitate, care, spunând în mod repetat că pilulele lui valorează o liră cutia, creează în oameni dispoziţia de a plăti măcar o jumătate de liră pe cutie şi astfel aduce aserţiunea sa mai aproape de adevăr decât dacă ea ar fi fost rostită cu mai puţin aplomb. Astfel de exemple de adevăr fabricat de oameni sunt interesante, dar sfera lor de cuprindere este foarte mică. Amplificându-le artificial sfera, oamenii se lasă antrenaţi într-o orgie propagandistică din care până la urmă îi trezesc brusc nişte fapte de netăgăduit de felul războiului, al epidemiilor sau al foametei. Istoria recentă a Europei e un exemplu viu de falsitate a pragmatismului prezentat sub această formă.

Este ciudat că pragmatiştii l-au salutat pe Bergson ca pe un aliat, întrucât la prima vedere filozofia lui pare de-a dreptul antitetică filozofiei lor. În timp ce pragmatiştii susţin că proba adevărului o constituie utilitatea, Bergson afirmă, dimpotrivă, că intelectul nostru, fiind modelat de nevoi practice, ignoră toate acele aspecte ale lumii cărora nu rentează să li se dea atenţie şi este în fapt un obstacol în aprehendarea adevărului. Noi dispunem, afirmă el, de o facultate numită „intuiţie“, pe care o putem folosi dacă ne dăm osteneala şi care ne face capabili, cel puţin în teorie, să cunoaştem tot ce ţine de trecut sau de prezent, deşi, pare-se, nu şi ceea ce ţine de viitor. Cum însă nu este convenabil să ne

ostenim a avea atât de multă cunoaştere, am dezvoltat un creier, a cărui funcţie este de a uita. De n-ar exista creierul, am reţine totul; din pricina operaţiilor sale de triere, nu reţinem, de regulă, decât ceea ce e util, dar şi asta în mod deformat. În viziunea lui Bergson utilitatea este sursa erorii, în timp ce la adevăr se ajunge printr-o contemplare mistică din care lipseşte orice gând ce ar viza avantajul practic. Cu toate acestea, Bergson, aidoma pragmatiştilor, preferă raţiunii acţiunea, lui Hamlet pe Othello; el consideră preferabil s-o ucidă pe Desdemona prin intuiţie decât să-l lase pe rege să trăiască din pricina intelectului. Aceasta e ceea ce-i face pe pragmatişti să şi-l considere aliat.

Lucrarea lui Bergson *Les données immédiates de la conscience* (*Datele imediate ale conştiinţei*) a fost publicată în 1889, iar *Matière et mémoire* (*Materie şi memorie*) în 1896. Marea sa reputaţie a început însă cu *L'évolution créatrice* (*Evoluţia creatoare*), publicată în 1907 – nu pentru că această carte ar fi superioară celorlalte, ci pentru că oferă mai puţină argumentare şi mai multă retorică, drept care a avut un efect mai persuasiv. Această carte nu cuprinde, de la un cap la altul, nici un argument şi, ca atare, nici un argument prost; cuprinde doar imagini poetice care se adresează imaginaţiei. În ea nu există nimic care să ne lămurească dacă filozofia pe care autorul ei o susţine este adevărată sau falsă; această chestiune, care ar putea fi considerată nu lipsită de importanţă, Berson o lasă în grija altora. Dar conform propriilor sale teorii, această atitudine a sa este îndreptăţită, căci adevărul se obţine prin intuiţie, şi nu prin intelect, neavând, deci, nevoie de argumente.

O bună parte din filozofia lui Bergson nu este în fond decât misticism tradiţional exprimat într-un limbaj întru câtva primenit. Doctrina întrepătrunderii, conform căreia lucrurile diferite nu sunt cu adevărat separate, doar intelectul analitic văzându-le aşa, se regăseşte la orice mistic din Răsărit sau din Apus, de la Parmenide la dl Bradley. Bergson conferă acestei doctrine o aparenţă de noutate pe două căi. Mai întâi, el leagă „intuiţia" de instinctele animalelor; afirmă că intuiţia e cea care determină viespea solitară *Ammophila* să înţepe larva în care-şi depune ouăle exact aşa încât s-o paralizeze fără a o ucide. (Exemplul nu e fericit ales, dat fiind că, după cum au arătat soţii George şi Elizabeth Peckham, numita viespe nu se dovedeşte mai infailibilă decât un simplu om de ştiinţă cu greoiul său intelect.) Prin asta dă doctrinelor sale un iz de ştiinţă modernă, exemplele luate din zoologie făcându-i pe profani să creadă că vederile lui se sprijină pe ultimele rezultate ale cercetării biologice. În al doilea rând, dă numele de „spaţiu" separaţiei dintre lucruri aşa cum se înfăţişează ele intelectului analitic, iar numele de „timp" sau „durată" întrepătrunderii lor aşa cum o dezvăluie intuiţia. Aceasta îi permite să spună despre „spaţiu" şi „timp" multe lucruri noi, care-i sună foarte profund şi original celui ce crede că ele se aplică la ceea ce aceste cuvinte desemnează în mod curent. „Materia", fiind ceea ce se află în „spaţiu", este, fireşte, o ficţiune creată de intelect şi este văzută a fi aşa de îndată ce ne plasăm în punctul de vedere al intuiţiei.

În această parte a filozofiei sale, în afară de frazeologie, Bergson nu adaugă nimic nou la Plotin. Invenţia frazeologică vădeşte, nimic de zis, o mare abilitate, dar e vorba de o abilitate de agent publicitar, şi nu de una de filozof. Nu această parte a filozofiei sale este însă cea care i-a câştigat larga popularitate de care se bucură. Pe aceasta o datorează doctrinei sale despre *elanul vital* şi despre devenirea reală. Marea şi remarcabila sa inovaţie constă în a fi combinat misticismul cu o credinţă în realitatea timpului şi în progres. Merită să vedem în ce mod a reuşit această ispravă.

Misticismul tradiţional era contemplativ, convins de irealitatea timpului – pe scurt, o filozofie de om leneş. Preludiul psihologic la iluminarea mistică este „neagra noapte a sufletului", care survine

când un om se vede împiedicat iremediabil în activităţile sale practice ori, dintr-un motiv sau altul, îşi pierde dintr-odată interesul pentru ele. Activitatea fiind astfel abandonată, el se lansează în contemplaţie. Este o lege a felului nostru de a fi că, oricând există o posibilitate, adoptăm credinţe care ne permit să ne păstrăm respectul de sine. Literatura psihanalitică e înţesată de exemple ce ilustrează această lege. Drept urmare, omul care s-a dedat contemplaţiei descoperă curând că ea este adevăratul ţel al vieţii şi că adevărata lume le este ascunsă celor cufundaţi în activităţi mundane. Din această bază pot fi apoi deduse celelalte doctrine ale misticismului tradiţional. Lao Zi, probabil primul dintre marii mistici, şi-a scris cartea (după cum ne asigură tradiţia) în timp ce aştepta la un punct vamal să-i fie inspectate bagajele[20]; şi, după cum ne puteam şi aştepta, ea expune pe larg doctrina că acţiunea e lipsită de noimă.

Bergson însă a căutat să adapteze misticismul la cei care cred în activitate şi „viaţă“, care cred în realitatea progresului şi nu sunt în nici un fel deziluzionaţi de existenţa noastră pământească. Misticul este de obicei un om activ din fire, dar silit la inacţiune; iar vitalistul, un om din fire inactiv, dar cu o admiraţie romantică pentru acţiune. Înainte de 1914 lumea era plină de asemenea oameni, aidoma personajelor din *Casa inimilor sfărâmate*[21]. Baza lor temperamentală o constituie plictisul şi scepticismul, din care răsar nevoia de agitaţie şi tânjirea după un crez iraţional – crez pe care-l descopereau până la urmă în convingerea că este de datoria lor să-i facă pe ceilalţi să se ucidă între ei. În 1907 însă nu aveau încă acest debuşeu, şi atunci Bergson le-a furnizat un substitut.

Viziunea lui Bergson este uneori exprimată într-un limbaj ce poate deruta, deoarece lucruri pe care el le consideră iluzorii sunt ocazional menţionate într-un fel ce sugerează că sunt reale. După ce dăm însă la o parte aceste posibilităţi de înţelegere greşită, cred că doctrina sa despre timp este următoarea. Timpul nu este un şir de momente sau evenimente separate, ci o creştere continuă, în care viitorul nu poate fi previzionat deoarece este radical nou şi deci cu neputinţă de imaginat. Tot ce se întâmplă în mod real persistă, aidoma inelelor succesive în creşterea unui arbore. (Această ilustrare nu este a sa.) Astfel, lumea creşte întruna, devenind tot mai plină şi mai bogată. Tot ce s-a întâmplat vreodată persistă în memoria pură a intuiţiei, diferită de pseudomemoria creierului şi opusă acesteia. Această persistenţă este „durata“, iar impulsul spre creaţie nouă este „elanul vital“. Recuperarea memoriei pure proprii intuiţiei se realizează prin autodisciplină. Nu ni se spune cum anume, dar putem bănui că este ceva asemănătoar în esenţă practicilor yoga.

Dacă ne-ar fi îngăduit să aplicăm filozofiei lui Bergson ceva atât de vulgar cum este logica, ar ieşi în evidenţă anumite dificultăţi în modul său de a explica schimbarea. Bergson nu oboseşte în a-şi exprima dispreţul faţă de matematician că priveşte timpul ca pe un şir ale cărui părţi îşi sunt reciproc exterioare. Dar dacă în lume există noutate veritabilă, după cum insistă el (iar fără acest element filozofia sa şi-ar pierde din atractivitate), şi dacă tot ce se iveşte pe lume persistă (în aceasta constând miezul simplu al doctrinei bergsoniene a duratei), atunci totalitatea existenţei la orice moment anterior este parte a totalităţii existente în orice moment ulterior. Stările totale ale lumii în diferite momente formează un şir în virtutea acestei relaţii dintre întreg şi parte, iar acest şir are toate proprietăţile de care are nevoie matematicianul şi pe care Bergson pretinde că le-a izgonit. Dacă noile elemente ce se adaugă în stări ulterioare ale lumii nu sunt exterioare celor vechi, înseamnă că nu există noutate veritabilă, că evoluţia creatoare n-a creat nimic şi că am recăzut în sistemul lui Plotin. Fireşte, răspunsul lui Bergson la această dilemă este că ceea ce se întâmplă este „creştere“, în

care totul se schimbă, şi totuşi rămâne acelaşi. O atare concepţie constituie însă un mister, la care profanul nu poate spera să acceadă. În cele din urmă, apelul lui Bergson se adresează crezului mistic, şi nu raţiunii; dar în înălţimile unde crezul mistic este mai presus de logică, noi n-avem cum să-l urmăm.

Între timp, din mai multe direcţii, s-a înfiripat o filozofie caracterizată adesea drept „realism“, dar care de fapt are drept metodă analiza, iar drept metafizică pluralismul. Nu este neapărat realistă, căci în unele din formele ei este compatibilă cu idealismul berkeleyan. Nu este compatibilă cu idealismul kantian sau hegelian, pentru că repudiază logica pe care sunt bazate aceste sisteme. Tinde din ce în ce mai mult spre adoptarea şi dezvoltarea vederilor lui James, potrivit cărora substanţa de bază a lumii nu este nici spirituală, nici materială, ci este ceva mai simplu şi mai fundamental, din care sunt plămădite deopotrivă şi spiritul, şi materia.

În anii nouăzeci ai secolului trecut, James era aproape singurul gânditor eminent, cu excepţia unora foarte bătrâni, care se ridica împotriva idealismului german. Schiller şi Dewey nu începuseră încă să se facă simţiţi, şi chiar şi James era privit drept un psiholog ce nu trebuie luat prea în serios în filozofie. Dar odată cu anul 1900 a debutat o revoltă împotriva idealismului german, nu din punctul de vedere al pragmatismului, ci dintr-un punct de vedere strict tehnic. În Germania, pe lângă admirabilele lucrări ale lui Frege (care începuseră să apară din 1879, dar până în anii din urmă au rămas necitite), a început curând să exercite o mare influenţă *Logische Untersuchungen* (*Cercetări logice*) a lui Husserl, o lucrare monumentală publicată în 1900. Scrierile lui Alexius Meinong *Über Annahmen* (*Despre ipoteze* – 1902) şi *Gegenstandstheorie und Psychologie* (*Teoria obiectului şi psihologia* – 1904) au acţionat în aceeaşi direcţie. În Anglia, G.E. Moore şi cu mine am început să susţinem vederi similare. Articolul său despre *Natura judecăţii* a apărut în 1899; iar cartea *Principia Ethica*, în 1903. Cartea mea *Filozofia lui Leibniz* a apărut în 1900, iar *Principiile matematicii* în 1903. În Franţa, acelaşi gen de filozofie era viguros susţinut de Louis Couturat. În America, empirismul radical al lui William James (fără pragmatismul său) se amalgama cu noua logică, dând naştere unei filozofii radical noi, cea a *neorealiştilor*, un pic mai târzie ca dată, dar mai revoluţionară, decât scrierile europene amintite adineaori, deşi parte din susţinerile ei au fost anticipate în *Die Analyse der Empfindungen* (*Analiza senzaţiilor*) a lui Ernst Mach.

Noua filozofie care a fost astfel inaugurată nu s-a închegat încă într-o formă finală şi este încă imatură în anumite privinţe. Mai mult decât atât, între diferiţii ei promotori există dezacorduri considerabile. Pe alocuri ea este şi întru câtva abstrusă. Din aceste motive este cu neputinţă să fac aici mai mult decât să-i evidenţiez unele din trăsăturile distinctive.

Prima caracteristică a acestei noi filozofii constă în abandonarea pretenţiei la o metodă filozofică aparte sau la un tip de cunoaştere particular ce s-ar obţine printr-o astfel de metodă. Ea priveşte filozofia ca fiind esenţialmente solidară cu ştiinţa, diferind de ştiinţele particulare doar prin generalitatea problemelor de care se ocupă şi prin faptul că se îndeletniceşte cu formularea de ipoteze în domenii unde încă lipsesc dovezile empirice. Ea consideră că nu există altfel de cunoaştere decât cea ştiinţifică, adică dobândită şi testată prin metodele ştiinţei. Ea nu năzuieşte, aşa cum făcea de obicei filozofia anterioară, la enunţuri despre universul ca întreg, nici la edificarea unui sistem atotcuprinzător. Consideră, de asemenea, pe baza logicii sale, că nu există temeiuri de a tăgădui caracterul aparent fragmentat şi neordonat[22] al lumii. Nu consideră lumea ca fiind „organică“,

în sensul că întregul ar putea fi inferat din orice parte a sa adecvat înţeleasă, aşa cum scheletul unui monstru antediluvian ar putea fi inferat dintr-un singur os. În particular, ea nu încearcă, aşa cum face idealismul german, să deducă natura lumii ca întreg din natura cunoaşterii. Cunoaşterea o priveşte ca pe un fapt natural aidoma altora, fără vreo semnificaţie mistică şi fără o importanţă cosmică.

Noua filozofie a avut iniţial trei surse principale: teoria cunoaşterii, logica şi principiile matematicii. De la Kant încoace cunoaşterea era concepută ca o interacţiune, în care lucrul cunoscut este modificat în procesul cunoaşterii şi, ca atare, posedă întotdeauna anumite caracteristici datorate cunoaşterii noastre. S-a considerat de asemenea (deşi nu de către însuşi Kant) că este logic imposibil ca un lucru să existe fără a fi supus procesului de cunoaştere. În consecinţă, proprietăţile dobândite prin acest proces erau considerate proprietăţi pe care le are în mod necesar orice lucru. În felul acesta, se pretindea, putem descoperi multe aspecte ale lumii reale prin simpla studiere a condiţiilor cunoaşterii. Noua filozofie susţine, dimpotrivă, că, de regulă, cunoaşterea nu modifică ceea ce este cunoscut şi că nu există nici cel mai mic temei de a tăgădui existenţa unor lucruri necunoscute nici unui subiect cunoscător. Drept urmare, teoria cunoaşterii încetează de a mai fi o cheie magică aptă să descuie uşa către misterele universului şi suntem readuşi la trudnicele investigaţii ale ştiinţei.

În logică, în chip similar, atomismul a luat locul concepţiei „organice“. Se susţinuse vreme îndelungată că orice lucru e afectat în natura sa intrinsecă de relaţiile sale cu orice altceva, astfel încât cunoaşterea completă a unui lucru ar presupune cunoaşterea completă a întregului univers. Potrivit noii logici, caracterul intrinsec al unui lucru nu ne face logic capabili să deducem relaţiile lui cu alte lucruri. Să clarificăm această poziţie printr-un exemplu. Leibniz susţine undeva (fiind în acest punct de acord cu idealiştii de astăzi) că, dacă un bărbat se află în Europa iar soţia lui moare în India, în bărbat se produce o schimbare intrinsecă în momentul decesului soţiei sale. Bunul-simţ ar spune că în bărbat nu se produce nici o schimbare intrinsecă înainte de a fi aflat de pierderea suferită. Acest punct de vedere este adoptat şi de noua filozofie, iar consecinţele sunt mai ample decât poate să pară la prima vedere.

Principiile matematicii au avut întotdeauna o relaţie importantă cu filozofia. Matematicile cuprind aparent cunoştinţe *a priori* cu un înalt grad de certitudine iar cea mai mare parte a filozofiei aspiră la o cunoaştere *a priori*. Începând încă de la Zenon din Eleea, filozofii de factură idealistă au căutat să discrediteze matematica fabricând contradicţii menite să arate că matematicienii n-au ajuns la adevărul metafizic real şi că filozofii erau capabili să ofere un gen de cunoaştere superior. O bună doză din această mentalitate se regăseşte la Kant şi, mai mult încă, la Hegel. În cursul secolului al XIX-lea matematicienii au năruit această parte a filozofiei lui Kant. Lobacevski, prin inventarea geometriei neeuclidiene, a subminat argumentul matematic al esteticii transcendentale a lui Kant. Weierstrass a demonstrat că noţiunea de continuitate nu presupune infinitezimale; Georg Cantor a inventat o teorie a continuităţii şi o teorie a infinitului care înlăturau toate paradoxurile invocate de filozofi împotriva cunoaşterii matematice. Frege a arătat că aritmetica decurge din logică, ceea ce Kant negase. Toate aceste rezultate au fost obţinute prin metode matematice obişnuite şi erau la fel de neîndoielnice ca tabla înmulţirii. Filozofii au înfruntat noua situaţie refuzând să-i citească pe autorii în cauză. Abia noua filozofie a asimilat aceste noi rezultate şi prin aceasta a obţinut o victorie argumentativă uşoară asupra partizanilor ignoranţei neclintite.

Noua filozofie nu este doar critică. Ea este constructivă, dar în felul ştiinţei, adică pas cu pas şi nedogmatic. Ea posedă o metodă specială de construcţie, şi anume logica matematică – o ramură nouă a matematicii, mult mai înrudită cu filozofia decât oricare dintre ramurile tradiţionale. Logica matematică face posibil, ca nicicând înainte, să se vadă care sunt consecinţele pentru filozofie ale unui corp dat de doctrină ştiinţifică, ce entităţi se impune a fi asumate şi ce relaţii între ele. Filozofia matematicii şi a fizicii a făcut uriaşe progrese cu ajutorul acestei metode; o parte din urmările pentru fizică au fost expuse de dr Whitehead în trei lucrări recente[23]. Sunt temeiuri să sperăm că metoda se va dovedi la fel de rodnică şi în alte domenii, dar ea este prea tehnică pentru a fi expusă aici.

O bună parte din filozofia pluralistă modernă a fost inspirată de analiza logică a propoziţiilor. La început această metodă a fost aplicată cu prea mult respect pentru gramatică; Meinong, de pildă, susţinea că, de vreme ce putem spune adevărat „pătratul rotund nu există“, trebuie neapărat să existe un obiect de felul pătratului rotund, deşi el va fi negreşit un obiect inexistent. Nici autorul rândurilor de faţă nu a fost ferit de acest gen de raţionament, dar în 1905 a descoperit cum poate fi el evitat cu ajutorul teoriei „descripţiilor“, din care reiese că, atunci când spunem „pătratul rotund nu există“, pătratul rotund nu este menţionat. Ar putea părea absurd să ne pierdem timpul cu un subiect atât de ridicol cum este pătratul rotund, dar astfel de subiecte furnizează adesea cele mai bune teste pentru teoriile logice. Majoritatea teoriilor logice capotează în urma constatării că duc la absurdităţi; de unde rezultă că logicianul trebuie să ia aminte la absurdităţi şi să se ferească de ele. Multe dintre experimentele de laborator ar părea triviale celui care nu le cunoaşte relevanţa, iar absurdităţile sunt experimentele logicianului.

Îndeletnicirea cu analiza logică a propoziţiilor a făcut ca la început noua filozofie să aibă un puternic iz de realism platonician şi medieval; ea privea obiectele abstracte ca având acelaşi fel de existenţă precum cele concrete. S-a eliberat puţin câte puţin de acest mod de a vedea lucrurile, pe măsură ce logica ei s-a perfecţionat. Ceea ce rămâne nu e de natură să şocheze bunul-simţ.

Deşi matematica pură a fost implicată mai mult ca orice altă ştiinţă în începuturile noii filozofii, în prezent cea mai puternică influenţă o exercită fizica. Această schimbare a survenit în principal prin opera lui Einstein, care a modificat în chip fundamental noţiunile noastre de spaţiu, timp şi materie. Nu-i locul aici pentru o expunere a teoriei relativităţii, dar nu pot evita să spun măcar câteva cuvinte despre consecinţele ei filozofice.

Două elemente din teoria relativităţii sunt cu deosebire importante din punct de vedere filozofic: (1) că nu există un unic timp atotcuprinzător în care să-şi aibă locul toate evenimentele din univers; (2) că partea convenţională sau subiectivă din observarea de către noi a fenomenelor fizice, deşi mult mai mare decât se presupunea înainte, poate fi eliminată cu ajutorul unei anumite metode matematice numite calcul tensorial. Despre această din urmă temă nu voi spune nimic, deoarece este extrem de tehnică.

Cât priveşte timpul, trebuie înţeles din capul locului că nu avem de-a face cu o speculaţie filozofică, ci cu o teorie pe care o impun nişte rezultate experimentale şi care este întruchipată în formule matematice. Deosebirea dintre cele două este de aceeaşi natură ca aceea dintre teoriile lui Montesquieu şi Constituţia Statelor Unite. Din această teorie decurge următoarea consecinţă: evenimentele care se petrec într-un sistem material au o ordine temporală precisă din punctul de vedere al unui observator care se deplasează cu aceeaşi viteză ca sistemul, însă cele ce au loc în

sisteme materiale aflate în locuri diferite nu au întotdeauna o ordine temporală determinată. Mai precis: dacă un semnal luminos este trimis de pe Pământ spre Soare şi este reflectat înapoi spre Pământ, el va reveni pe Pământ după circa şaisprezece minute de la plecare. Evenimentele care se petrec pe Pământ în decursul acelor şaisprezece minute nu sunt nici anterioare, nici posterioare sosirii semnalului luminos pe Soare. Dacă ne imaginăm nişte observatori care se mişcă în toate modurile posibile în raport cu Pământul şi cu Soarele şi care observă evenimentele de pe Pământ în decursul celor şaisprezece minute, precum şi sosirea semnalului luminos pe Soare, şi dacă mai presupunem că toţi aceşti observatori iau în calcul viteza luminii şi folosesc cronometre absolut impecabile, atunci unii dintre aceşti observatori vor constata că orice eveniment petrecut pe Pământ în decursul celor şaisprezece minute este anterior sosirii semnalului luminos pe Soare, alţii vor constata că sunt simultane cu acesta, iar un al treilea grup că-i sunt ulterioare. Toţi observatorii au în aceeaşi măsură dreptate sau toţi deopotrivă greşesc. Din punctul de vedere impersonal al fizicii, evenimentele de pe Pământ în decursul acelor şaisprezece minute nu sunt nici anterioare, nici posterioare sosirii semnalului luminos pe Soare, nici simultane cu aceasta. Nu putem spune că un eveniment A dintr-un sistem material este în mod hotărât anterior unui eveniment B dintr-un alt sistem material decât dacă lumina poate străbate distanţa de la A la B, pornind în momentul când se petrece primul (potrivit timpului lui A) şi sosind înainte de a se produce cel de-al doilea (potrivit timpului lui B). Altminteri ordinea temporală aparentă a celor două evenimente va varia în funcţie de observator şi deci nu va reprezenta un fapt fizic.

Dacă în experienţa noastră s-ar întâlni frecvent viteze comparabile cu cea a luminii, probabil că lumea fizică ar fi părut prea complicată pentru a fi abordată cu metode ştiinţifice, astfel încât ar fi trebuit să ne mulţumim până în ziua de astăzi cu lucrarea vracilor şi şamanilor. Dacă însă *ar fi* fost descoperită o fizică, ea n-ar fi putut fi decât cea a lui Einstein, deoarece fizica newtoniană ar fi fost în mod evident inaplicabilă. Substanţele radioactive emit particule ce se deplasează cu viteze apropiate de cea a luminii, iar comportamentul acestor particule ar fi fost neinteligibil fără noua fizică a relativităţii. Vechea fizică este fără îndoială defectuoasă, iar din punct de vedere filozofic nu se poate invoca scuza că nu-i vorba „decât de o greşeală foarte mică“. Trebuie să ne obişnuim mintea cu faptul că, în anumite limite, nu există o ordine temporală determinată între evenimente ce se petrec în locuri diferite. Acesta e faptul care a dus la introducerea unei unice varietăţi numite spaţiu-timp, în locul celor două varietăţi separate numite „spaţiu“, respectiv „timp“. Timpul pe care ne-am obişnuit să-l considerăm cosmic este în realitate „timp local“, un timp legat de mişcarea Pământului şi care nu se poate pretinde universal cu mai multă îndreptăţire decât cel al unui vapor care nu-şi ajustează ceasornicele în decursul traversării Atlanticului.

Dacă ne gândim ce rol joacă timpul în toate ideile noastre uzuale, devine evident că modul nostru de a vedea lumea s-ar schimba profund dacă am realiza cu adevărat în închipuire ceea ce au făcut fizicienii. Să luăm, bunăoară, ideea de „progresie“: dacă ordinea temporală este arbitrară, vom avea progresie sau regresie în funcţie de convenţia adoptată în măsurarea timpului. Este afectată, fireşte, şi ideea de distanţă în spaţiu: doi observatori care folosesc orice dispozitiv posibil pentru a se asigura de acurateţea măsurătorilor pe care le fac ar ajunge la estimări diferite ale distanţei dintre două locuri, dacă ei se află în mişcare relativă rapidă. Este evident că însăşi ideea de distanţă a devenit vagă, deoarece distanţa trebuie să fie între obiecte materiale, şi nu între puncte ale unui spaţiu vid

(care sunt nişte ficţiuni); şi trebuie să fie distanţă la un moment dat, deoarece distanţa dintre oricare două corpuri se schimbă necontenit; iar un timp dat este o idee subiectivă, dependentă de modul de deplasare a observatorului. Nu mai putem vorbi de un corp la un moment dat, ci trebuie să vorbim de-a dreptul despre un eveniment. Între două evenimente există, cu totul independent de orice observator, o anumită relaţie numită „intervalul“ dintre ele. Acest interval va fi analizat în moduri diferite de către diferiţi observatori într-o componentă spaţială şi una temporală, dar acea analiză nu are o valabilitate obiectivă. Intervalul e un fapt fizic obiectiv, pe când separarea într-un element spaţial şi unul temporal nu este.

Evident că vechea noastră idee comodă de „materie solidă“ nu poate supravieţui. Un obiect material nu este altceva decât un şir de evenimente ce ascultă de anumite legi. Concepţia despre materie s-a format într-o epocă în care filozofii nu se îndoiau de valabilitatea conceptului de „substanţă“. Materia era substanţă situată în spaţiu şi timp, iar spiritul substanţă situată doar în timp. Cu timpul, ideea de substanţă a devenit mai nebuloasă în metafizică, dar a supravieţuit în fizică pentru că nu făcea nici un rău – până când a fost inventată relativitatea. Tradiţional, substanţa era o idee alcătuită din două elemente. În primul rând, substanţa avea proprietatea logică de a putea figura într-o propoziţie doar ca subiect, nu şi ca predicat. În al doilea rând, ea era ceva persistent în timp, sau, în cazul lui Dumnezeu, era cu totul în afara timpului. Între cele două proprietăţi nu exista o legătură necesară, dar lucrul acesta nu a fost sesizat deoarece fizica susţinea că particulele de materie sunt nepieritoare, iar teologia spunea că sufletul e nemuritor. Drept care s-a considerat că ambele posedă cele două caracteristici ale substanţei. Acum însă fizica ne impune să privim nişte evenimente evanescente drept substanţe în sens logic, adică drept subiecte ce nu pot fi predicate. O bucată de materie, pe care o considerăm a fi o unică entitate persistentă, este în realitate un şirag de evenimente, asemeni obiectelor aparent persistente dintr-un film. Şi nu există nici un motiv să nu spunem acelaşi lucru şi despre o minte umană: eul persistent pare la fel de fictiv ca un atom permanent. Ambele sunt şiraguri de evenimente ce stau între ele în anumite relaţii interesante.

Fizica modernă ne permite să dăm consistenţă sugestiei lui Mach şi James că „materialul“ din care constau lumea psihică şi cea fizică este acelaşi. „Materia solidă“ era în mod evident foarte diferită de gânduri, precum şi de eul persistent. Dacă însă materia şi eul nu sunt decât nişte comode agregate de evenimente, nu mai e nici pe departe atât de dificil să ni le imaginăm ca fiind alcătuite din aceleaşi materiale. În plus, ceea ce până acum părea a fi una dintre cele mai distinctive particularităţi ale minţii, şi anume subiectivitatea, sau posesia unui punct de vedere, a invadat acum fizica şi se constată că nu presupune mintea: nişte aparate fotografice instalate în locuri diferite pot fotografia un „acelaşi“ eveniment, dar îl vor fotografia diferit. Până şi cronometrele şi barele de măsurare devin în fizica modernă subiective; ceea ce ele înregistrează în mod direct nu este un fapt fizic, ci relaţia lor cu un fapt fizic. În felul acesta, fizica şi psihologia s-au apropiat între ele, şi vechiul dualism spirit–materie s-a prăbuşit.

Se cuvine, pesemne, evidenţiat că fizica modernă nu recunoaşte „forţa“ în vechea accepţiune populară a acestui cuvânt. Eram obişnuiţi să spunem că Soarele exercită o „forţă“ asupra Pământului. Acum trebuie să spunem că spaţiu-timpul, în vecinătatea Soarelui, este conformat în aşa fel încât Pământului îi este mai la îndemână să se deplaseze în felul cum o face decât în orice alt mod. Marele principiu al fizicii moderne este „principiul minimei acţiuni“, conform căruia, atunci când se

deplasează dintr-un loc în altul, un corp alege întotdeauna traseul care presupune cea mai redusă acţiune. („Acţiune“ e un termen tehnic, dar înţelesul său poate să nu ne preocupe în discuţia de faţă.) Ziarele şi unii autori cărora le place ca lumea să-i considere energici par îndrăgostiţi de vocabula „dinamic“. În dinamică însă nu există nimic „dinamic“, totul aici fiind, dimpotrivă, deductibil dintr-o lege a trândăvelii universale. Şi nu se spune că un corp „controlează“ mişcările altuia. Universul ştiinţei moderne seamănă mai mult cu cel al lui Lao Zi decât cu al celor ce flecăresc despre „marile legi“ şi despre „forţe naturale“.

Filozofia modernă a pluralismului şi realismului are, într-un anumit sens, mai puţin de oferit decât filozofiile de mai demult. În Evul Mediu, filozofia era slujnica teologiei; până şi astăzi cele două figurează în cataloagele librarilor la aceeaşi rubrică. Era larg răspândită ideea că menirea filozofiei constă în a dovedi marile adevăruri ale religiei. Noul realism nu se mai declară capabil să le dovedească, şi nici să le infirme. El urmăreşte doar clarificarea ideilor fundamentale ale ştiinţelor şi sintetizarea diferitelor ştiinţe într-o unică viziune cuprinzătoare despre fragmentul de lume pe care ştiinţa a reuşit să-l exploreze până acum. El nu ştie ce se află dincolo; nu posedă vreo baghetă magică prin care ignoranţa să fie transformată în cunoaştere. El oferă delectări intelectuale celor care le preţuiesc, dar nu încearcă să flateze vanitatea omenească, aşa cum fac majoritatea filozofiilor. Dacă este sec şi tehnic, vina e a universului, care a preferat să funcţioneze în chip matematic, iar nu aşa cum le-ar fi plăcut poeţilor şi misticilor. Poate că lucrul acesta este regretabil, dar nu şi din perspectiva matematicianului.

Note

13. Atunci când se referă la Anglia, Russell are în genere în vedere realităţi ale Marii Britanii (*n. red*.).
14. Vezi, de exemplu, cartea lui George Santayana *Egotism in German Philosophy* (*Egotismul în filozofia germană*).
15. [Longmans, Green and Co., New York, 1912,] pp. 276–278.
16. În original: *„through-and-through“ universe* (*n. tr*.).
17. În original: *all-pervasiveness* (*n. tr*.).
18. Romancierul Henry James (*n. tr.*).
19. În original: *„working“* (*n. tr.*).
20. Principalul argument împotriva acestei tradiţii este nu prea marea întindere a cărţii.
21. Piesă de George Bernard Shaw, publicată în 1919 (*n. tr.*).
22. În original: *piecemeal and higgledy-piggledy* (*n. tr*.).
23. *The Principles of Natural Knowledge* (*Principiile cunoaşterii naturale*), 1919; *The Concept of Nature* (*Conceptul de natură*), 1920; *The Principle of Relativity* (*Principiul relativităţii*), 1922. Toate au fost publicate de Cambridge University Press.

6
MAŞINILE ŞI AFECTELE

Vor nimici maşinile afectele umane, sau afectele vor nimici maşinile? Această întrebare a fost sugerată cu multă vreme în urmă de către Samuel Butler în romanul său *Erewhon*, dar ea devine din ce în ce mai actuală pe măsură ce imperiul maşinismului devine mai întins.

La prima vedere, nu e evident de ce ar trebui să existe o opoziţie între maşini şi afecte. Oricărui băiat normal îi plac maşinile; cu cât sunt mai mari şi mai puternice, cu atât mai tare le îndrăgeşte. Popoare ce au o lungă tradiţie în măiestria artistică, precum japonezii, sunt captivate de metodele mecanice occidentale de îndată ce le ies în cale, şi abia aşteaptă să le imite. Nimic nu-l agasează mai mult pe un asiatic şcolit şi umblat prin lume decât să audă laude la adresa „înţelepciunii Orientului“ sau a virtuţilor tradiţionale ale civilizaţiei asiatice. El se simte în acele clipe precum un băiat căruia i s-ar spune să se joace cu păpuşile în loc de maşinuţe. Şi tot aidoma băiatului, ar prefera un automobil real unuia de jucărie, nedându-şi seama că cel real ar putea să-l calce.

Şi în Occident, pe când maşinismul era la începuturile lui, el stârnea aceeaşi încântare, cu excepţia unei minorităţi de poeţi şi de esteţi. Secolul al XIX-lea se simţea superior predecesoarelor sale mai ales pentru că era mai avansat în materie de maşini. T.L. Peacock, în anii tinereţii sale, ia în derâdere „societatea intelectului mecanizat“, deoarece este un literat în ochii căruia autorii greci şi latini reprezintă civilizaţia; este însă conştient că a pierdut contactul cu tendinţele dominante ale epocii sale. Discipolii lui Rousseau cu preconizata lor întoarcere la natură, Poeţii Lacurilor[24] cu medievalismul lor, William Morris cu romanul său *Veşti de Nicăieri* (ţară unde e mereu vară şi toată lumea se ocupă de cosit) sunt cu toţii exponenţi ai unei opoziţii pur sentimentale şi în esenţă reacţionare faţă de maşinism. Samuel Butler a fost primul care a anticipat intelectual şi ne-sentimental argumentul împotriva maşinilor, dar la el e posibil să nu fi fost vorba decât de un *jeu d’esprit* – în mod sigur nu de o convingere adânc înrădăcinată. De atunci încoace, numeroşi oameni din ţările cele mai industrializate tind să adopte cu seriozitate vederi similare cu cele ale erewhonienilor; aceste vederi se regăsesc, adică, în mod latent sau explicit la mulţi dintre cei ce se ridică împotriva metodelor industriale existente.

Maşinile sunt adorate pentru că sunt frumoase, şi sunt preţuite pentru puterea pe care o conferă; pe de altă parte, sunt detestate pentru că sunt hidoase şi pentru că impun sclavia. Să nu ne închipuim că una din aceste atitudini este „justă“, iar cealaltă „injustă“, căci ar fi ca şi cum cineva ar spune că este în regulă că oamenii au cap, dar în neregulă că au picioare, deşi ni-i putem lesne imagina pe liliputani dezbătând această chestiune pe cazul lui Gulliver. O maşină este precum un duh din *O mie şi una de nopţi*: frumos şi benefic pentru stăpânul său, dar hidos şi redutabil pentru duşmanii acestuia. Numai că în zilele noastre nimic nu se poate înfăţişa în chip atât de simplu. Stăpânul maşinii, ce-i drept, trăieşte la distanţă de ea, neputând să audă zgomotul pe care-l face, să vadă mormanele de zgură sau

să miroasă emanaţiile ei nocive; dacă o vede vreodată, asta se întâmplă înainte de a fi pusă în funcţiune, când îi poate admira forţa sau neasemuita precizie fără a fi deranjat de praf sau de căldură. Când este invitat însă să evalueze maşina din punctul de vedere al celor care vor trebui să stea lângă ea şi s-o pună în mişcare, el are un răspuns gata pregătit. Poate aminti, bunăoară, că, graţie funcţionării ei, aceşti oameni au posibilitatea să cumpere mai multe bunuri – deseori mult mai multe – decât o puteau face străbunii lor. De unde urmează că sunt negreşit mai fericiţi decât aceşti străbuni – dacă acceptăm o asumpţie la care subscrie aproape toată lumea.

Asumpţia este că posesia de bunuri materiale e cea care-i face pe oameni fericiţi. Se consideră că un om care are două camere, două paturi şi două pâini este negreşit de două ori mai fericit decât unul care are doar o cameră, un pat şi o pâine. Pe scurt, se consideră că fericirea e proporţională cu venitul. Un număr mic de oameni, şi nici aceia întotdeauna în mod cu totul sincer, tăgăduiesc această idee în numele religiei sau al moralei; se bucură însă atunci când îşi sporesc venitul prin elocvenţa predicilor pe care le ţin. Şi eu vreau să o tăgăduiesc, dar nu dintr-un punct de vedere moral sau religios, ci din cel al psihologiei şi al observării vieţii. Dacă fericirea e proporţională cu venitul, pledoaria în favoarea maşinismului e inatacabilă; iar dacă nu, se impune ca întreaga chestiune să fie examinată.

Oamenii au nevoi fizice şi au şi afecte. Câtă vreme nevoile fizice nu sunt satisfăcute, ele se află pe primul plan; însă odată ce sunt satisfăcute, în judecarea fericirii sau nefericirii unui om devin importante afectele nelegate de aceste nevoi. În comunităţile industriale moderne există mulţi bărbaţi, femei şi copii ale căror minime nevoi fizice nu sunt pe deplin satisfăcute; în cazul lor admit că prima precondiţie a fericirii este creşterea venitului. Ei reprezintă însă o minoritate şi n-ar fi greu ca tuturora să li se asigure cele absolut necesare traiului. Nu despre ei vreau să vorbesc, ci despre cei ce au mai mult decât necesarul pentru susţinerea existenţei – nu doar despre cei ce au mult mai mult de atât, ci şi despre cei care au doar cu puţin mai mult.

De ce oare dorim aproape toţi să ne sporim veniturile? La prima vedere ar putea să pară că bunurile materiale sunt cele pe care ni le dorim. De fapt însă, pe ele le dorim ca să ne impresionăm semenii. Când un om se mută într-o casă mai mare situată într-un cartier mai select, el se gândeşte că la soţia sa vor veni în vizită persoane „mai de soi“ şi că amicii mai nevoiaşi de altădată pot fi daţi uitării. Când îşi trimite fiul la o şcoală bună sau la o universitate costisitoare, îşi face socoteala că taxele piperate pe care trebuie să le suporte vor fi compensate de prestigiul social superior pe care-l va dobândi. În orice oraş mare, fie el din Europa sau din America, casele din anumite zone costă mai mult decât casele la fel de bune din alte zone, doar pentru că sunt mai în ton cu moda. Una dintre cele mai puternice pasiuni ale noastre este dorinţa de a fi admiraţi şi respectaţi. Aşa cum stau acum lucrurile, admiraţia şi respectul sunt acordate omului care pare bogat. Acesta e principalul motiv pentru care oamenii vor să fie bogaţi. Bunurile efectiv cumpărate cu banii lor joacă un rol cu totul secundar. Gândiţi-vă, de pildă, la un milionar care nu-i în stare să deosebească un tablou de altul, dar cu ajutorul unor experţi a achiziţionat o galerie de vechi maeştri. Singura plăcere pe care i-o procură tablourile sale este gândul că alţii ştiu cât de mult l-au costat; ar putea să-şi procure o plăcere mai directă din cromolitografii sentimentale de felul celor ce se trimit ca felicitări de Crăciun, dar orgoliul său n-ar fi la fel de satisfăcut.

Toate acestea ar putea să fie altfel, cum de altminteri au şi fost în multe societăţi. În epocile aristocratice oamenii erau admiraţi pentru obârşia lor. În anumite cercuri din Paris, oricât de ciudat ar putea să pară, oamenii sunt admiraţi pentru prestigiul lor artistic sau literar. Într-o universitate germană, un om poate fi sincer admirat pentru erudiţia sa. În India sunt admiraţi sfinţii; în China, înţelepţii. Din studierea acestor societăţi diverse rezultă corectitudinea analizei noastre, pentru că în toate găsim un mare procent de oameni care manifestă indiferenţă faţă de bani câtă vreme aceştia le sunt de-ajuns pentru subzistenţă, dar sunt foarte dornici de calităţi prin care, în mediul lor, se poate câştiga respectul.

Aceste fapte vin în sprijinul concluziei că dorinţa modernă de îmbogăţire nu este inerentă naturii umane şi ar putea fi anihilată prin altfel de instituţii sociale. Dacă, prin lege, am avea toţi exact acelaşi venit, asta ne-ar face să căutăm alte căi de a le fi superiori semenilor noştri şi astfel ar înceta actuala goană după căpătuire materială. În plus, întrucât această goană are caracterul unei competiţii, ea aduce fericire numai dacă ne plasăm înaintea unui rival, căruia îi aduce, atunci, o suferinţă corelativă. O creştere generală a bogăţiei nu conferă nici un avantaj competiţional şi deci nu aduce fericire competitivă. Există, fireşte, o *oarecare* plăcere pe care o procură stăpânirea efectivă a bunurilor cumpărate, dar, după cum am văzut, aceasta are o foarte mică pondere în dorinţa noastră de îmbogăţire. Iar în măsura în care dorinţa noastră este competitivă, din creşterea bogăţiei, fie ea generală sau particulară, nu rezultă vreo creştere a fericirii umane.

Aşadar, dacă am vrea să argumentăm că maşinile sporesc fericirea, creşterea prosperităţii materiale pe care ele o aduc nu poate cântări foarte mult în favoarea ei, exceptând cazul în care ar putea fi utilizată pentru eradicarea sărăciei absolute. Nu există însă nici o raţiune inerentă ca ea să fie utilizată astfel. Sărăcia poate fi eradicată şi fără maşinism acolo unde populaţia este staţionară; drept exemplu pentru aceasta putem lua Franţa, unde există foarte puţină sărăcie iar maşinile sunt mult mai puţine decât în America, Anglia sau Germania antebelică. Simetric, e posibil să existe multă sărăcie acolo unde sunt multe maşini; aici avem ca exemple zonele industriale din Anglia de acum o sută de ani sau din Japonia contemporană. Eradicarea sărăciei nu depinde de maşini, ci de cu totul alţi factori – în parte de densitatea populaţiei, iar în parte de sistemul politic. Iar dincolo de eradicarea sărăciei, valoarea creşterii bogăţiei nu este foarte mare.

Până una alta, maşinile ne privează de două lucruri care sunt neîndoielnic ingrediente importante ale fericirii umane – spontaneitatea şi varietatea. Maşinile îşi au locul lor şi propriile lor cerinţe imperioase: un om care posedă nişte utilaje costisitoare trebuie neapărat să le ţină în funcţiune. Din punctul de vedere al afectivităţii, marea neplăcere legată de maşină este *regularitatea* ei. Şi, fireşte, reciproc, marea obiecţie faţă de trăirile afective, din punctul de vedere al maşinii, este *neregularitatea* lor. Cum maşina domină gândurile celor ce se consideră „serioşi“, supremul elogiu pe care ei îl pot aduce unui om constă în a da de înţeles că el posedă calităţile unei maşini – că este demn de încredere, punctual, riguros etc. Iar „viaţă neregulată“ a devenit sinonim cu viaţă dezmăţată. Filozofia lui Bergson a fost un protest împotriva acestui punct de vedere – în opinia mea, nu întru totul întemeiat din punct de vedere intelectual, dar inspirat de o teamă sănătoasă de a nu-i vedea pe oameni transformându-se tot mai mult în maşini.

În viaţă, spre deosebire de gândire, răzvrătirea instinctelor noastre împotriva aservirii faţă de maşini a luat o direcţie cum nu se poate mai nefericită. Impulsul către război există în oameni încă de

când au început să trăiască în societăţi, dar în trecut el nu a avut intensitatea sau virulenţa pe care o are în zilele noastre. În secolul al XVIII-lea, Anglia şi Franţa au purtat numeroase războaie şi şi-au disputat hegemonia mondială; dar în tot acest timp n-au încetat să ţină una la alta şi să se respecte reciproc. Ofiţerii căzuţi prizonieri luau parte la viaţa socială a inamicilor şi erau primiţi ca nişte oaspeţi de onoare la ospeţele lor. La începutul războiului nostru cu Olanda din 1665, a venit din Africa un om aducând istorisiri despre atrocităţile comise acolo de olandezi; noi, britanicii, ne-am convins singuri că istorisirile lui sunt false, l-am pedepsit şi am publicat dezminţirea dată de olandezi. Dacă cineva ar fi făcut în războiul trecut ceea ce făcuse atunci acel om, l-am fi uns cavaler şi am fi băgat la închisoare pe oricine ar fi pus la îndoială veridicitatea spuselor sale. Ferocitatea mai mare a războiului modern trebuie pusă în seama maşinilor, care acţionează pe trei căi. În primul rând, făcând posibil să avem armate mai mari. În al doilea rând, facilitând o presă ieftină, care prosperă apelând la patimile mai puţin nobile ale oamenilor. În al treilea rând – şi asta e ceea ce ne preocupă aici – lăsând nesatisfăcută componenta anarhică, spontană a naturii umane, care lucrează clandestin, producând o nemulţumire latentă, gândul la război fiind perceput ca o posibilă alinare a acesteia. Este greşit ca o bulversare atât de amplă cum a fost ultimul război să fie pusă doar pe seama unor comploturi ale politicienilor. O asemenea explicaţie poate că s-ar potrivi în cazul Rusiei; acesta e unul dintre motivele pentru care ea a luptat fără tragere de inimă şi a făcut o revoluţie spre a obţine pacea. Dar în Anglia, Germania şi Statele Unite (în 1917), nici un guvern nu s-ar fi putut împotrivi pornirilor belicoase ale opiniei publice. O pornire în masă de acest fel are negreşit o bază instinctivă, şi în ce mă priveşte sunt convins că potenţarea instinctului belicos în epoca modernă trebuie pusă pe seama insatisfacţiei (în cea mai mare parte inconştiente) pricinuite de regularitatea, monotonia şi anostul vieţii moderne.

Evident că nu putem depăşi această situaţie abolind maşinismul. O asemenea măsură ar fi reacţionară şi este, în orice caz, impracticabilă. Singura cale de a evita relele asociate în prezent cu maşinismul este de a produce întreruperi ale monotoniei, încurajând la maximum, în aceste intervale, îndeletnicirile aventuroase. Oamenii ar înceta să dorească războiul dacă ar avea ocazia de a-şi risca viaţa în escalade alpine; unul dintre cei mai capabili şi mai viguroşi militanţi pentru pace pe care am avut fericirea să-i întâlnesc îşi petrecea, de regulă, verile căţărându-se pe cele mai primejdioase piscuri din Alpi. Dacă orice om activ ar avea o lună pe an în care, în caz că-i face plăcere, să fie învăţat cum se pilotează un avion, sau să fie încurajat să caute safire în Sahara, sau i s-ar crea într-altfel posibilitatea de a se angaja în vreo îndeletnicire primejdioasă şi incitantă care reclamă prompte iniţiative personale, pasiunea populară faţă de război ar ajunge să nu se mai întâlnească decât la femei şi la infirmi. Mărturisesc că nu cunosc vreo metodă de a le insufla acestor categorii de persoane pacifismul, dar sunt convins că o psihologie ştiinţifică ar izbuti să descopere o asemenea metodă, dacă şi-ar propune cu tot dinadinsul acest obiectiv.

Maşinile ne-au schimbat modul de viaţă, dar nu şi instinctele. Drept urmare, există o nepotrivire. Întreaga psihologie a afectivităţii şi a instinctelor este încă în faşă; prin psihanaliză s-a realizat un început, dar nu mai mult de atât. Ceea ce putem reţine din psihanaliză este faptul că oamenii, în acţiunile lor, se întâmplă să urmărească diverse scopuri pe care nu le doresc *în mod conştient* şi să nutrească o seamă de credinţe aferente care-i ajută să urmărească acele scopuri fără a şti că o fac. Numai că psihanaliza tradiţională a simplificat peste măsură scopurile noastre inconştiente, care sunt

numeroase şi diferite de la o persoană la alta. Să sperăm că în viitorul apropiat fenomenele sociale şi politice vor ajunge să fie înţelese prin această prismă şi că astfel vor arunca lumină asupra naturii umane medii.

Autocontrolul moral şi prohibirea externă a faptelor nocive nu sunt metode adecvate de raportare la instinctele noastre anarhice. Sunt inadecvate pentru motivul că aceste instincte se dovedesc capabile de tot atâtea travestiri ca şi diavolul din legenda medievală, iar unele dintre aceste travestiri îi păcălesc chiar şi pe cei aleşi. Singura metodă adecvată constă în a descoperi care sunt nevoile naturii noastre instinctive şi apoi a căuta cel mai puţin nociv mod de a le satisface. Spontaneitatea fiind trăsătura pe care maşinile o inhibă cel mai mult, singurul lucru care poate fi *oferit* ca remediu este oportunitatea; felul cum va fi ea folosită trebuie lăsat în seama fiecărui om în parte. Aceasta presupune, fireşte, cheltuieli considerabile; totuşi, incomparabil mai mici decât sunt cele pricinuite de război. Înţelegerea naturii umane trebuie să fie baza oricărei ameliorări reale a vieţii umane. Ştiinţa a făcut minuni în cunoaşterea legilor lumii fizice, dar propria noastră natură este deocamdată mult mai puţin înţeleasă decât cea a astrelor şi a electronilor. Când va fi învăţat să înţeleagă natura umană, ştiinţa va fi în măsură să aducă în viaţa noastră acea fericire pe care maşinile şi ştiinţele fizice n-au izbutit s-o creeze.

Notă

24. Poeţii Lacurilor (Lake Poets, cunoscuţi în literatura română şi sub denumirea de lakişti) au trăit cu toţii în Ţinutul Lacurilor, în Anglia secolului al XIX-lea, şi sunt consideraţi ca aparţinând mişcării romantice. Scriitorii cei mai importanţi din acest grup sunt William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge şi Robert Southey (*n. red.*).

7
BEHAVIORISMUL ŞI VALORILE

Într-o revistă academică americană am dat odată peste enunţul că în lume există un singur behaviorist, şi anume J.B. Watson. Eu aş fi spus mai degrabă că sunt tot atâţia câţi oameni cu mentalitate modernă. Nu vreau să spun cu asta că universităţile mişună de behaviorişti şi nici că eu însumi sunt un behaviorist – căci, începând cu anul în care am vizitat Rusia şi China, mi-am dat seama că nu mai sunt în pas cu vremea. Obiectivitatea şi simţul autocritic mă silesc însă să admit că ar fi preferabil să fiu. În eseul de faţă vreau să expun anumite dificultăţi pe care le simt persoanele de felul meu, cărora, deşi acceptă ceea ce e modern în ştiinţă, le vine greu să se lepede de vechile mentalităţi privitoare la ce anume merită preţuit în viaţă. Vreau să discut nu numai despre implicaţiile behaviorismului în sfera valorilor, ci şi despre efectele lui probabile asupra oamenilor de rând în cazul în care ar fi acceptat într-o formă inevitabil simplistă. El nu a ajuns încă să facă furori, precum psihanaliza; dar dacă vreodată va ajunge, forma lui populară se va deosebi, neîndoielnic, mult de doctrina lui J.B. Watson – la fel de mult cum diferă freudismul popular de doctrina lui Freud însuşi.

Versiunea populară a behaviorismului va suna, îmi închipui, aproximativ astfel: În vremuri de demult a existat ceva ce se chema suflet sau minte şi care era capabil de trei tipuri de activitate – simţirea, cunoaşterea şi voirea. În prezent e stabilit că există doar corpul, nu şi aşa-zisul suflet. Toate activităţile noastre constau din procese fizice. „Simţirea“ constă din evenimente viscerale, îndeosebi din unele legate de glande. „Cunoaşterea“ constă din mişcări ale laringelui. „Voirea“ constă din alte mişcări ce depind de muşchii striaţi. Când nu demult un intelectual celebru[25] s-a însurat cu o celebră dansatoare, unii şi-au exprimat îndoiala că ar fi o pereche potrivită. Din punctul de vedere behaviorist, însă, o asemenea îndoială este nelalocul ei: dansatoarea şi-a cultivat muşchii braţelor şi ai picioarelor, iar el muşchii laringelui, aşa că amândoi erau nişte acrobaţi, deşi din ramuri diferite ale acestei profesii. Dat fiind că singurul lucru pe care-l putem face este să ne mişcăm corpul, închinătorii populari ai crezului behaviorist vor trage probabil concluzia că trebuie să le mişcăm cât mai mult cu putinţă. În acest punct se vor ivi dificultăţi legate de relativitate. Diferitele părţi ale corpului trebuie oare să se mişte unele relativ la altele? Sau corpul ca întreg trebuie să se mişte relativ la vehiculul în care se află? Ori, poate, mişcarea relativă la Pământ este criteriul virtuţii? Potrivit primei viziuni, omul ideal este acrobatul; potrivit celei de-a doua, omul care aleargă spre vârful unei scări rulante care coboară; iar potrivit celei de-a treia, omul care-şi petrece viaţa în avion. Nu-i uşor de spus pe baza cărui principiu ar urma să se decidă în controversele ce s-ar isca de aici, dar, una peste alta, eu sunt de partea aeronauţilor.

Când trecem în revistă concepţiile despre desăvârşirea umană dominante în cele mai puternice segmente ale celor mai puternice ţări, ajungem la concluzia că behaviorismul nu face decât să furnizeze o justificare teoretică pentru ceva ce este deja crezut. Acrobatul se cuvine a fi idealul celor

ce cred în cultura fizică şi consideră că virilitatea unei naţiuni depinde de activitatea ei sportivă – viziune prevalentă în rândurile clasei guvernante britanice. Omul care urcă pe o scară rulantă aflată în coborâre s-ar cuveni să fie *le beau idéal* al creştinilor musculoşi, care consideră drept bine suprem dezvoltarea muşchilor, cu condiţia ca ea să fie despărţită de plăcere. Aceasta e concepţia pe care YMCA[26] se străduieşte s-o inculce în China şi pe care cârmuitorii noştri o consideră potrivită pentru toate rasele şi clasele aservite. Aeronautul reprezintă un ideal mai aristocratic, rezervat celor ce exercită puterea mecanică. Dar mai presus de toate acestea se plasează o concepţie supremă, care trimite cu gândul la mişcătorul nemişcat al lui Aristotel; este concepţia conform căreia cârmuitorul stă în repaus în centru iar tot restul gravitează în jurul lui cu viteze diferite, asigurându-i astfel lui maximul absolut de mişcare *relativă*. Acest rol este rezervat supraoamenilor noştri, îndeosebi bancherilor.

Or, există o concepţie total diferită despre desăvârşirea umană care ne-a parvenit din Grecia şi din Evul Mediu, dar care este treptat înlocuită de concepţia datorată dominaţiei maşinilor asupra imaginaţiei. Eu cred că această concepţie mai veche este logic compatibilă cu behaviorismul, dar nu se poate împăca din punct de vedere *psihologic* cu comportamentul cetăţeanului obişnuit. În această concepţie mai veche, simţirea şi cunoaşterea sunt considerate la fel de importante ca şi făptuirea; arta şi contemplaţia sunt socotite la fel de minunate ca variaţia poziţiei în spaţiu a unor mari cantităţi de materie. Heruvimii îl iubesc pe Dumnezeu iar serafimii îl contemplă, şi în asta constă suprema lor desăvârşire. Întreg idealul este static. Ce-i drept, în ceruri se intonează imnuri şi se cântă la harfă, dar e vorba în fiecare zi de aceleaşi imnuri, iar în construcţia harfelor nu e tolerată nici o ameliorare. Pe omul modern o astfel de existenţă îl plictiseşte. Unul din motivele pentru care teologia şi-a pierdut priza la public este că nu a înzestrat cerul cu maşinării perfecţionate, deşi Milton a făcut acest lucru pentru infern.

S-ar putea susţine că orice sistem etic se bazează pe un anumit *non sequitur*. Filozoful inventează mai întâi o teorie falsă despre natura lucrurilor, iar apoi deduce că sunt reprobabile acţiunile care arată că teoria sa este falsă. Să-l luăm mai întâi pe creştinul tradiţional: el susţine că, întrucât totul se supune întotdeauna voinţei lui Dumnezeu, păcatul constă în nesupunerea faţă de voinţa lui Dumnezeu. Trecem apoi la hegelian, care susţine că universul constă din părţi ce se armonizează într-un organism perfect, de unde rezultă că este moralmente vicios orice comportament care diminuează acea armonie – deşi este greu de văzut cum de e posibil un asemenea comportament, de vreme ce armonia desăvârşită este metafizic necesară. Bergson, scriind pentru un public francez, îi ameninţă pe cei ale căror fapte îl infirmă cu ceva şi mai groaznic decât osândirea morală – cu spectrul ridicolului. El arată că oamenii nu se comportă niciodată mecanic, iar apoi, în cartea sa *Râsul*, susţine că ceea ce ne face să râdem este spectacolul unei persoane care se comportă mecanic; cu alte cuvinte, eşti ridicol când faci ceva ce vădeşte falsitatea filozofiei lui Bergson, şi numai atunci. Din aceste exemple rezultă, sper, limpede că o metafizică nu poate avea consecinţe etice decât în virtutea falsităţii sale: dacă ar fi adevărată, actele pe care ea le defineşte ca fiind reprobabile ar fi imposibile.

Aplicând aceste remarci la behaviorism, deduc că dacă – şi în măsura în care – are consecinţe etice, el este cu necesitate fals; sau, convertind această propoziţie, dacă behaviorismul este adevărat, el nu poate avea nici un fel de implicaţii pentru conduită. Aplicând acelaşi test la behaviorismul popular (deşi nu şi la forma lui strict ştiinţifică), găsim mai multe dovezi ale falsităţii sale. În primul

rând, aproape toţi adepţii săi şi-ar pierde orice interes pentru el dacă ar crede că nu are consecinţe etice. Ajunşi în acest punct, se impune să facem o distincţie. O doctrină adevărată poate avea consecinţe *practice* fără să aibă consecinţe *etice*. Dacă încerci să scoţi ceva dintr-un automat cu ajutorul unei singure fise, deşi el e construit în aşa fel încât e nevoie de două, adevărul are o consecinţă *practică*, şi anume că trebuie neapărat să introduci încă o fisă în aparat. Nimeni însă nu ar numi „etică“ o asemenea consecinţă; ea nu are de-a face decât cu modul de realizare a dorinţelor tale. Similar, behaviorismul, aşa cum este expus de J.B. Watson în cartea sa cu acest titlu, are fără îndoială tot felul de importante consecinţe practice, îndeosebi în sfera educaţiei. Dacă vrei ca un copil să înveţe să se comporte într-un anumit mod, vei face adesea mai bine urmând sfatul lui J.B. Watson decât (să zicem) pe cel al lui Freud. Dar asta e o chestiune ştiinţifică, şi nu etică; etica intervine numai când se spune că acţiunea trebuie să vizeze anumite scopuri, sau (în mod alternativ) că anumite acţiuni pot fi taxate drept bune sau rele independent de consecinţele lor.

Constat totuşi, oricât de ilogic ar fi acest lucru, că behaviorismul tinde să aibă o etică în sensul propriu al cuvântului. Argumentul pare a fi următorul: Dat fiind că tot ce putem face este să determinăm materia să se mişte, trebuie să mişcăm cât mai multă materie cu putinţă; de unde urmează că arta şi gândirea sunt considerate valoroase numai în măsura în care stimulează mişcările materiei. Pentru viaţa de fiecare zi, acesta e însă un criteriu prea metafizic; criteriul practic este venitul. Să luăm următorul pasaj din J.B. Watson:

> În opinia mea, cele mai importante elemente în judecarea personalităţii, a caracterului şi a aptitudinilor unui individ sunt realizările sale anuale. Pe acestea le putem măsura obiectiv prin timpul cât individul a ocupat diverse funcţii şi prin creşterile anuale ale câştigurilor sale. […] Dacă individul e un scriitor, ar trebui să trasăm o curbă a sumelor pe care le primeşte an de an pentru scrierile sale. Dacă la treizeci de ani primeşte de la periodicele noastre de frunte acelaşi preţ mediu pe cuvânt ca la douăzeci şi patru de ani, înseamnă că foarte probabil este un scriitoraş mediocru care produce texte la comandă şi că aşa va rămâne toată viaţa.

Aplicând acest criteriu lui Buddha, Hristos şi Mahomed, lui Milton şi Blake, vedem că el impune o interesantă reajustare a cotelor valorice pe care le ataşăm diverselor personalităţi. Pe lângă aspectele relevate deja, în pasajul citat sunt prezente implicit două maxime etice. Una e că măiestria trebuie să fie uşor măsurabilă, iar cealaltă, că ea trebuie să constea în conformitatea cu o regulă. Ambele maxime sunt consecinţe fireşti ale încercării de a deduce etica dintr-un sistem bazat pe fizică. În ce mă priveşte, etica pe care o sugerează pasajul citat din J.B. Watson este una pe care nu-i chip s-o accept. Nu pot crede că virtutea e proporţională cu venitul, nici că dificultatea de a te potrivi gusturilor mulţimii constituie un viciu. Fără îndoială că vederile mele în astfel de chestiuni sunt tendenţioase, dat fiind că sunt sărac şi un pic excentric; totuşi, deşi recunosc acest lucru, ele rămân vederile mele.

Mă voi ocupa acum de un alt aspect al behaviorismului, şi anume viziunea sa despre educaţie. Aici nu-l pot cita pe J.B. Watson, ale cărui vederi în materie, în măsura în care transpar din lucrările sale, mi se par excelente. Dânsul nu se ocupă însă de etapele mai târzii ale educaţiei, or, eu tocmai în privinţa lor nutresc cele mai mari îndoieli. Voi lua o carte care, deşi nu e explicit behavioristă, se inspiră totuşi în bună parte din concepţia de care este legat behaviorismul. Este vorba despre lucrarea *The Child: His Nature and His Needs* (*Copilul: natura şi trebuinţele sale*)[27]. O carte faţă de care nutresc, în general, cel mai mare respect, pentru că expune o psihologie admirabilă; în

schimb, etica sa şi estetica sa mi se par mai criticabile. Drept ilustrare a esteticii sale deficitare, aleg următorul pasaj (p. 384):

> Acum douăzeci şi cinci de ani, copiii învăţau să ortografieze între zece şi cincisprezece mii de cuvinte; însă, în urma unor investigaţii efectuate în cursul ultimelor două decenii, s-a constatat că un absolvent tipic al învăţământului secundar nu are nevoie în activitatea sa şcolară, şi nu va avea nevoie nici ulterior în viaţă, să ortografieze decât cel mult trei mii de cuvinte, afară de cazul în care ar alege să practice vreo profesie tehnică, unde s-ar putea dovedi necesar să stăpânească un vocabular de specialitate. Americanul mediu, în corespondenţa sa şi în ceea ce scrie la ziar, rareori foloseşte mai mult de o mie cinci sute de cuvinte diferite; mulţi dintre noi nu folosesc niciodată mai mult de jumătate din acest număr. Luând în considerare aceste fapte, predarea ortografiei în şcolile de astăzi este concepută după principiul că acele cuvinte ce vor fi efectiv folosite în viaţa de zi cu zi trebuie să fie însuşite astfel încât să poată fi reproduse în mod automat, iar cele tehnice şi neuzuale, a căror ortografiere era predată în trecut, dar care probabil că nu vor fi folosite niciodată, să fie eliminate. În lecţiile actuale de ortografie, nici un cuvânt nu va fi păstrat pe temeiul că ar servi la exersarea memoriei.

În ultima frază din acest pasaj observăm un recurs îndreptăţit la psihologie în ce priveşte respingerea argumentării de odinioară în favoarea memorizării. S-a dovedit că memorizarea nu contribuie la exersarea memoriei, de unde decurge că nimic nu trebuie memorat din vreun alt motiv decât acela că respectivul fapt trebuie cunoscut. Să examinăm însă celelalte implicaţii ale pasajului citat.

În primul rând, n-are nici un rost să fii capabil a scrie şi pronunţa ca la carte. Shakespeare şi Milton n-ar fi putut s-o facă; Marie Corelli şi Alfred Austen[28] ar fi putut. Ortografia şi ortoepia sunt considerate dezirabile în parte din motive de snobism, ca un mod lesnicios de a-i deosebi pe cei „şcoliţi“ de cei „neşcoliţi“; în parte, aidoma vestimentaţiei corecte, ca element ce ţine de dominarea gloatei; iar în parte pentru că zelatorii dreptului natural suferă la vederea oricărei sfere în care mai dăinuie libertatea individului. Dacă se consideră că măcar cuvântul tipărit trebuie ortografiat după cum indică manualul, există oricând posibilitatea de a forma în mod special cititori în acest scop.

În al doilea rând, dacă exceptăm China, limbajul scris se pliază după cel vorbit, în care rezidă întreg elementul estetic al literaturii. Pe vremea când în oameni stăruia convingerea că limbajul poate şi trebuie să fie frumos, ei nu se sinchiseau de ortografie, dar erau grijulii cu pronunţia. În prezent, nici măcar persoane cu studii universitare nu ştiu cum să pronunţe decât cele mai uzuale cuvinte, drept care rămân insensibile la o bună parte din poezie. Exceptându-i pe cercetătorii profesionişti ai literaturii, probabil că ar fi greu de găsit în America fie şi o singură persoană sub patruzeci de ani care să poată scanda corect:

Scattering unbeholden
Its aerial hue.[29]

Dacă în şcoală ar exista cât de cât preocupare pentru zona esteticului, copiii ar trebui mai degrabă învăţaţi să citească cu voce tare, decât să li se predea lecţii de ortografie. Pe vremuri taţii de familie citeau cu voce tare Biblia, care era cum nu se poate mai potrivită în acest scop; azi obiceiul acesta a dispărut aproape cu totul.

Din punct de vedere estetic, pe lângă deprinderea pronunţiei corecte, e de dorit ca oamenii să posede şi un vocabular bogat. Cei ce nu cunosc decât o mie cinci sute de cuvinte nu vor fi în stare să se exprime nici precis, nici frumos, decât în chestiuni simple şi în ocazii norocoase. La aproximativ jumătate dintre cetăţenii americani, educaţia ocupă tot atâta timp cât a ocupat şi la Shakespeare, dar

vocabularul lor abia dacă se ridică la o zecime dintr-al lui. Or, vocabularul lui trebuie că era inteligibil oamenilor de rând din vremea sa, deoarece era folosit în piese de teatru care trebuiau să aibă succes de public. Potrivit concepţiei actuale, un om stăpâneşte îndeajuns limba dacă izbuteşte să se facă înţeles; odinioară se considera că atât în vorbire, cât şi în scris el trebuie să fie capabil de a produce plăcere estetică.

Ce concluzie decurge de aici pentru cineva care, precum autorul rândurilor de faţă, acceptă, pentru scopuri practice, behaviorismul, dar respinge pretinsele lui consecinţe etice şi estetice? Am cea mai aleasă admiraţie pentru J.B. Watson şi acord cea mai mare importanţă cărţilor sale. Consider că în prezent fizica este cea mai importantă dintre îndeletnicirile teoretice, iar industrialismul este cel mai important fenomen sociologic. Cu toate acestea, nu pot înceta să admir cunoaşterea „nefolositoare“ şi arta care nu are alt scop decât să procure delectare. Problema nu e de natură logică; pentru că, după cum am văzut, dacă behaviorismul este adevărat, el n-are nici un fel de implicaţii în sfera valorilor, ci doar în zona secundară a indicării mijloacelor potrivite pentru un scop dat. Problema e, în sens larg, de ordin politic: dat fiind că majoritatea oamenilor comit în mod inevitabil greşeli de raţionament, este oare preferabil să deducă concluzii false din premise adevărate, ori să deducă concluzii adevărate din premise false? Astfel pusă, problema este insolubilă. Singura soluţie potrivită pare a fi ca oamenii obişnuiţi să fie iniţiaţi în logică, astfel încât să se poată abţine de a trage concluzii ce doar *par* să decurgă. Când se spune, de pildă, că francezii sunt „logici“, ceea ce se are în vedere este că, atunci când acceptă o premisă, ei acceptă deopotrivă şi ceea ce o persoană lipsită de subtilitate logică ar presupune în mod eronat că decurge din ea. Aceasta e o calitate cât se poate de indezirabilă, de care popoarele anglofone au fost în trecut mai ferite decât toate celelalte. Există însă semne ce arată că, pentru a rămâne pe mai departe ferite în această privinţă, vor avea nevoie de mai multă filozofie şi logică decât aveau în trecut. Logica era odinioară arta de a trage concluzii; în prezent ea a devenit arta abţinerii de la concluzii, fiindcă s-a vădit că inferenţele pe care avem din fire înclinaţia să le facem nu sunt aproape niciodată valide. Trag, aşadar, concluzia că logica ar trebui predată în şcoli în scopul de a-i învăţa pe oameni să nu raţioneze. Căci dacă se apucă să raţioneze, o vor face aproape sigur în mod eronat.

Note

25. Aluzie, pesemne, la căsătoria marelui economist J.M. Keynes cu balerina rusă Lidia Lopuhova, din 1925 (*n. tr.*).

26. Young Men’s Christian Association – organizaţie internaţională creată în 1844 la Londra şi care-şi propune implementarea principiilor creştine prin cultivarea sănătăţii „trupeşti, intelectuale şi spirituale“ (*n. tr.*).

27. Pregătită sub supravegherea editorială a lui M.V. O’Shea, profesor de pedagogie la Universitatea din Wisconsin. Cu sprijin din partea Children’s Foundation.

28. Scriitori britanici mai puţin prestigioşi din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX (*n. tr.*).

29. Versuri de P.B. Shelley, din poemul *To a Skylark – Odă unei ciocârlii*; strofa din care fac parte sună astfel: „Like a glow-worm golden / In a dell of dew, / Scattering unbeholden / Its aerial hue / Among the flowers and grass, which screen it from the view“; în traducerea lui Șt.O. Iosif: „Precum un licurici spre seară, când roua proaspăt-a căzut, / Cu licăritul lui eteric / Atrage ochii-n întuneric, / Dar, adumbrit de flori şi ierburi, rămâne totuşi nevăzut“ (*n. red.*).

8
IDEALURILE DE FERICIRE ORIENTAL ŞI OCCIDENTAL

Toată lumea a auzit de *Maşina timpului* a lui H.G. Wells, care-i permitea posesorului său să călătorească în timp şi să vadă cum arăta trecutul şi cum va arăta viitorul. Oamenii însă nu-şi dau întotdeauna seama că multe dintre avantajele maşinii lui Wells pot fi obţinute şi călătorind prin lume în prezent. Un european care se duce la New York şi la Chicago vede viitorul – pe acela la care probabil va ajunge Europa dacă va reuşi să scape de dezastrele economice. Pe de altă parte, dacă se duce în Asia, va vedea trecutul. În India, din câte mi se spune, poate vedea Evul Mediu; în China poate vedea[30] secolul al XVIII-lea. Dacă George Washington s-ar întoarce pe pământ, ţara pe care a creat-o l-ar deconcerta şi înfricoşa. Un pic mai puţin straniu s-ar simţi în Anglia, iar în Franţa şi mai puţin; dar cu adevărat acasă nu s-ar simţi decât odată ajuns în China. Acolo, pentru prima dată în fantasticele-i peregrinări, ar întâlni oameni care mai cred încă în „viaţă, libertate şi căutarea fericirii“ şi care, mai mult sau mai puţin, concep aceste lucruri aşa cum le concepeau americanii pe vremea Războiului de Independenţă. Şi cred că n-ar trece multă vreme până să fie ales preşedinte al Republicii Chineze.

Civilizaţia occidentală cuprinde America de Nord şi de Sud, Europa cu excepţia Rusiei şi dominioanele autonome britanice. În avangarda acestei civilizaţii se află Statele Unite; toate caracteristicile prin care Vestul se deosebeşte de Est sunt cele mai pronunţate şi mai evoluate în America. Ne-am obişnuit să considerăm progresul ca pe ceva de la sine înţeles: admitem fără ezitare că schimbările petrecute în ultima sută de ani sunt indiscutabil benefice şi că în mod sigur ele vor continua la nesfârşit. În Europa continentală, războiul şi urmările lui au dat o lovitură acestei credinţe optimiste iar oamenii au început să privească înapoi, la anii de dinainte de 1914, ca la o epocă de aur, care e improbabil să se mai întoarcă, veacuri de-acum încolo. În Anglia acest şoc la adresa optimismului a fost resimţit mult mai puţin, iar în America şi mai puţin. Pentru aceia dintre noi care erau obişnuiţi să se raporteze la progres ca la ceva de la sine înţeles, este deosebit de interesant să viziteze o ţară cum este China, care a rămas unde se găsea cu o sută cincizeci de ani în urmă, şi să se întrebe dacă, una peste alta, schimbările petrecute la noi au adus vreo ameliorare reală.

Civilizaţia Chinei, după cum toată lumea ştie, se întemeiază pe învăţătura lui Confucius, care a trăit cam cu cinci sute de ani înainte de Hristos. Asemenea grecilor şi romanilor, nici el nu concepea societatea umană ca fiind inerent caracterizată de progres; dimpotrivă, credea că în Antichitatea îndepărtată cârmuitorii fuseseră înţelepţi, iar poporul fusese fericit într-un grad pe care prezentul degenerat ar putea să-l admire, dar cu greu să-l atingă. Aceasta, fireşte, era o amăgire. Dar rezultatul practic era că, asemeni altor înţelepţi din Antichitate, Confucius a năzuit la crearea unei societăţi stabile, păstrând un anumit nivel de eminenţă, dar netinzând întruna la noi succese. Într-aceasta a

izbutit mai mult decât oricare alt om din câţi au trăit vreodată. Începând din vremea sa şi până astăzi, civilizaţia chineză poartă amprenta personalităţii sale. În cursul vieţii lui, China ocupa doar o mică parte din teritoriul Chinei de astăzi şi era împărţită într-un număr de state combatante. Pe parcursul următorilor trei sute de ani, ele s-au întins peste ceea ce constituie astăzi China propriu-zisă şi au fondat un imperiu ce depăşea, ca teritoriu şi populaţie, pe oricare altul din câte au existat până acum cincizeci de ani. În ciuda invaziilor barbare, a dinastiilor mongolă şi manciuriană şi a ocazionalelor perioade, mai lungi sau mai scurte, de haos şi război civil, sistemul confucian a supravieţuit, aducând cu sine artă şi literatură, precum şi un mod de viaţă civilizat. Abia în zilele noastre, prin contactul cu Occidentul şi cu japonezii occidentalizaţi, acest sistem a început să se năruie.

Un sistem care a avut o atât de extraordinară putere de supravieţuire trebuie că posedă calităţi remarcabile şi cu siguranţă merită din partea noastră respect şi consideraţie. El nu este o religie în accepţiunea pe care o dăm noi acestui cuvânt, dat fiind că nu este asociat cu supranaturalul sau cu credinţe mistice. Este un sistem pur etic, dar etica sa, spre deosebire de cea creştină, nu este atât de elevată încât să nu poată fi practicată de oamenii de rând. În esenţă, ceea ce Confucius predică este foarte asemănător idealului azi demodat de „gentilom“ aşa cum a existat în secolul al XVIII-lea. Iată una din rostirile sale care ilustrează acest lucru (citez după cartea lui Lionel Giles *Sayings of Confucius – Sentinţele lui Confucius*):

> Adevăratul gentilom nu este niciodată gâlcevitor. Dacă rivalitatea se dovedeşte undeva inevitabilă, asta se întâmplă la concursurile de tir. Dar până şi aici, el îşi salută în mod curtenitor adversarii înainte de a-şi ocupa poziţia de tragere, şi din nou atunci când, după ce a pierdut, se retrage să-şi bea cupa înfrângerii. Astfel încât, şi atunci când participă la un concurs, el rămâne nesmintit un gentilom.

Confucius, cum şade bine unui predicator moral, vorbeşte pe larg despre datorie, virtute şi alte asemenea lucruri, dar niciodată nu cere ceva potrivnic firii şi sentimentelor fireşti. Aceasta se vede din următoarea conversaţie:

> Ducele din Shi i s-a adresat lui Confucius, zicând: „Avem în ţara noastră un om integru. Tatăl său a furat o oaie iar fiul a depus mărturie împotriva sa“. – „În ţara noastră, a replicat Confucius, integritatea înseamnă ceva diferit. Tatăl ascunde vina fiului său, iar fiul ascunde vina tatălui său. Într-o astfel de conduită sălăşluieşte adevărata integritate.“

Confucius era cumpănit în toate, chiar şi în virtute. Nu considera că trebuie să răsplătim răul cu binele. Fiind întrebat cu un anumit prilej: „Ce crezi despre principiul răsplătirii răului cu binele?“, a răspuns: „Dar atunci cu ce ar trebui răsplătit binele? Mai curând, nedreptatea ar trebui răsplătită cu dreptate, iar binele cu bine“. Principiul răsplătirii răului cu binele era predicat în China din vremea sa de către taoişti, a căror învăţătură este mai înrudită cu creştinismul decât cea a lui Confucius. Întemeietorul taoismului, Lao Zi (despre care se crede că a fost un contemporan mai vârstnic al lui Confucius), spune: „Faţă de cei buni aş fi bun; faţă de cei ce nu sunt buni aş fi tot bun, ca să-i fac să devină buni. Cu cei leali aş păstra lealitatea; cu cei neleali aş păstra de asemena lealitatea, ca şi ei să devină leali. Chiar şi când un om e rău, cum ar putea fi drept să-l alungi? Răsplăteşte nedreptatea prin bunătate“. Unele din rostirile lui Lao Zi seamănă izbitor cu anumite părţi din Predica de pe Munte. De pildă, el spune:

> Cel ce se umileşte trebuie lăsat nevătămat. Cel ce se încovoaie trebuie făcut să stea drept. Cel găunos trebuie umplut. Cel sleit trebuie revigorat. Cel ce are puţin, acela va izbândi. Cel ce are mult va apuca pe căi greşite.

Este caracteristic pentru China faptul că nu Lao Zi, ci Confucius a ajuns să fie recunoscut drept înţeleptul naţional. Taoismul a supravieţuit, dar în principal ca o formă de magie, răspândită printre oamenii necultivaţi. Doctrinele sale apăreau drept vizionare oamenilor practici care administrau imperiul, pe când cele ale lui Confucius erau menite mai cu seamă să evite fricţiunile. Lao Zi predica o doctrină a inacţiunii: „Stăpânirea – spune el – a fost totdeauna câştigată lăsând lucrurile să-şi urmeze cursul. Cel ce-i nevoit să făptuiască întruna nu-i apt să obţină stăpânirea“. Dar guvernanţii chinezi preferau în chip firesc maximele confuciene de autocontrol, bunăvoinţă şi amabilitate, combinate – aşa cum se întâmpla – cu un accent apăsat pus pe ceea ce putea fi făcut de o bună cârmuire. Chinezilor nu le-a trecut niciodată prin minte, precum tuturor naţiunilor de albi moderne, să aibă un sistem de etică în teorie şi un altul în practică. Nu vreau să spun că ei se conformează întotdeauna teoriilor lor, dar măcar încearcă s-o facă şi asta se şi aşteaptă de la ei, pe când despre părţi însemnate ale eticii creştine se consideră îndeobşte că sunt prea bune pentru această lume ticăloasă.

Noi avem, în fapt, două morale paralele: una pe care o predicăm, dar nu o practicăm, şi cealaltă, pe care o practicăm, dar numai rareori o predicăm. Creştinismul, la fel ca toate religiile cu excepţia mormonismului, este de origine asiatică; în primele secole ale existenţei sale, el punea pe individualism şi pe transcendenţă acel accent care este caracteristic misticismului asiatic. Din acest punct de vedere, doctrina neîmpotrivirii era de înţeles. Când însă creştinismul a devenit – în teorie – religia unor energici principi europeni, s-a considerat necesar să se susţină că unele dintre textele lui nu trebuie luate *ad litteram*, în timp ce altele, spre exemplu „daţi-i cezarului ce este al cezarului“, au dobândit o mare popularitate. În prezent, sub influenţa industrialismului competitiv, chiar şi cel mai mic îndemn la neîmpotrivire este dispreţuit, iar de la oameni se aşteaptă să se ţină tare pe poziţii. În practică, morala noastră efectivă este cea a succesului material obţinut prin competiţie – constatare valabilă atât pentru indivizi, cât şi pentru popoare. Orice altceva ni se pare molatec şi prostesc.

Chinezii nu aderă nici la etica noastră teoretică, nici la cea practică. Ei admit în teorie că există ocazii când se cuvine să lupţi, iar că în practică aceste ocazii sunt rare; pe când noi susţinem în teorie că nu există ocazii când se cuvine să lupţi, iar în practică susţinem că astfel de ocazii sunt foarte frecvente. Chinezii uneori luptă, dar nu sunt un popor bătăios şi nu prea admiră succesul în război şi în afaceri. În mod tradiţional, ei admiră învăţătura mai mult decât orice altceva; după care urmează, de obicei în combinaţie cu ea, urbanitatea şi politeţea. În răstimpul unor întregi epoci, posturile în administraţie erau atribuite în China pe baza rezultatelor obţinute la nişte examene severe. Cum timp de două mii de ani acolo n-a existat o aristocraţie ereditară – cu singura excepţie a familiei lui Confucius, a cărei căpetenie purta titlul de duce –, învăţătura şi-a câştigat genul de respect care în Europa medievală era acordat nobililor puternici, precum şi respectul pe care-l inspira prin ea însăşi. Vechea învăţătură era însă foarte îngustă, constând doar într-un studiu necritic al clasicilor chinezi şi al comentatorilor lor recunoscuţi. Sub influenţa Occidentului, chinezii au aflat că geografia, economia, geologia, chimia etc. sunt de mai mare folos practic decât prelegerile moralizatoare din epocile trecute. Tânăra Chină – adică studenţii care au fost educaţi europeneşte – recunosc nevoile moderne şi pare-se că nu mai respectă îndeajuns vechile tradiţii. Totuşi, chiar şi cei mai moderni dintre ei, cu puţine excepţii, păstrează virtuţile tradiţionale ale moderaţiei, politeţii şi echilibrului

sufletesc. Întrebarea e dacă aceste virtuţi vor mai supravieţui după alte câteva decenii de şcoală occidentală şi japoneză. Eu mă cam îndoiesc.

Dacă ar fi să rezum în câteva cuvinte principala diferenţă dintre chinezi şi noi, aş spune că ei, în principal, năzuiesc la delectare, pe când noi năzuim în principal la putere. Ne place puterea asupra semenilor, ne place şi puterea asupra naturii. În vederea celei dintâi am edificat state puternice, iar în vederea celei de-a doua am dezvoltat ştiinţa. Chinezii sunt prea leneşi şi prea blajini pentru asemenea îndeletniciri. Afirmaţia că sunt leneşi este însă adevărată doar într-un anumit sens. Nu sunt leneşi în felul ruşilor, ci sunt dispuşi să muncească tenace pentru a-şi câştiga existenţa. Angajatorii spun că sunt extrem de muncitori. Vor să muncească, însă nu precum americanii şi vest-europenii, doar pentru că s-ar plictisi dacă nu ar munci, nici nu se agită de dragul agitaţiei. Când au din ce să trăiască, trăiesc din acest avut, în loc de a încerca să şi-l sporească muncind mai mult. Au o infinită capacitate de a petrece în tihnă – de a merge la teatru, de a sta de vorbă la o ceaşcă de ceai, de a admira arta chineză din vechime sau de a se plimba în mijlocul naturii. Pentru modul nostru de gândire, un asemenea mod de a-şi petrece viaţa pare prea molcom; noi îl respectăm mai mult pe un om care se duce la serviciu zi de zi, chiar şi dacă ceea ce face acolo este dăunător.

Traiul în Orient poate că are o influenţă corupătoare asupra unui alb, eu însă trebuie să mărturisesc că, de când am ajuns să cunosc China, privesc lenea drept una dintre cele mai alese calităţi de care oamenii de rând sunt capabili. Anumite lucruri le obţinem mobilizându-ne energiile, dar am putea să ne întrebăm dacă ceea ce obţinem astfel are vreo valoare. Noi am dezvoltat o uimitoare pricepere de a fabrica, din care consacrăm o parte construirii de vapoare, automobile, telefoane şi alte mijloace de a trăi luxos şi foarte tensionat, pe când o altă parte o consacrăm fabricării de tunuri, gaze toxice şi avioane, în scopul de a ne ucide în masă unii pe alţii. Avem un sistem de administrare şi impozitare bine pus la punct, din care o parte se ocupă de educaţie, salubritate şi alte lucruri utile, pe când restul se ocupă de război. În Anglia de astăzi cea mai mare parte din venitul naţional este cheltuită pe războaie trecute şi viitoare, şi numai ce rămâne este cheltuit pe lucruri utile. Pe Continent, în majoritatea ţărilor, proporţia e şi mai anapoda. Avem un sistem poliţienesc neasemuit de eficient, din care o parte se ocupă de depistarea şi preîntâmpinarea criminalităţii, iar o parte de întemniţarea oricui se întâmplă să aibă idei politice noi şi constructive. În China, până de curând, nu au existat astfel de lucruri. Industria era prea ineficientă pentru a produce automobile sau obuze; statul era prea ineficient pentru a-şi educa propriii cetăţeni sau a-i ucide pe cei din alte ţări; iar poliţia, prea ineficientă pentru a-i prinde pe bandiţi sau pe bolşevici. Rezultatul era că în China, prin comparaţie cu orice ţară locuită de albi, exista libertate pentru toţi şi un grad de răspândire a fericirii care era uimitor având în vedere sărăcia generalizată, de care era ferită doar o minusculă minoritate.

Comparând concepţia efectivă despre viaţă a chinezului mediu cu cea a occidentalului mediu, te izbesc două diferenţe: în primul rând, chinezii nu admiră activitatea decât dacă ea serveşte unui scop util; iar în al doilea rând, în viziunea lor, morala nu constă în stăvilirea propriilor impulsuri şi în a te amesteca în ale altora. Despre prima din aceste diferenţe am vorbit deja, dar cea de-a doua este probabil la fel de importantă. Profesorul Giles, un eminent sinolog, susţine în finalul prelegerilor sale Gifford, ţinute sub titlul „Confucianismul şi rivalele sale“, că principalul obstacol de care se lovesc misiunile creştine în China îl constituie doctrina păcatului originar. Doctrina tradiţională a creştinismului oficial – pe care continuă să-l predice majoritatea misionarilor în Orientul Îndepărtat –

este că toţi ne naştem păcătoşi, atât de păcătoşi încât meritäm osânda veşnică. Chinezii ar putea să nu aibă nici o dificultate în a accepta această doctrină dacă ea s-ar aplica doar albilor, dar când li se spune că propriii lor părinţi şi bunici ard în focul gheenei, asta îi revoltă. Confucius propovăduia ideea că oamenii se nasc buni şi că, dacă devin păcătoşi, aceasta trebuie pus pe seama exemplelor rele sau a moravurilor corupătoare. Această diferenţă faţă de ortodoxia occidentală exercită o puternică influenţă asupra concepţiei chineze despre lume.

La noi sunt consideraţi repere morale cei ce se leapădă ei înşişi de plăcerile obişnuite iar apoi se despăgubesc stricând plăcerile altora. Există ceva foarte dezagreabil în concepţia noastră despre virtute: dacă cineva nu-i pisălogeşte îndeajuns pe mulţi alţii, nu considerăm că poate fi un om fără cusur. Această atitudine îşi are obârşia în ideea noastră de păcat originar. Ea duce nu numai la îngrădiri ale libertăţii, ci şi la ipocrizie, pentru că standardul convenţional este pentru majoritatea oamenilor prea greu de urmat în viaţă. În China nu este aşa. Acolo preceptele morale sunt pozitive, nu negative. De la un om se aşteaptă să-şi respecte părinţii, să fie blând cu copiii, generos cu rudele sale sărace şi atent cu toată lumea. Acestea nu sunt nişte îndatoriri foarte dificile, iar majoritatea oamenilor li se şi conformează efectiv, rezultatul fiind pesemne mai bun decât în cazul standardelor noastre mai înalte, de la care majoritatea oamenilor se abat.

Un alt rezultat al absenţei noţiunii de păcat este că oamenii sunt mult mai dispuşi decât în Occident să supună diferendele dintre ei dezbaterii raţionale. La noi diferenţele de opinie devin foarte repede chestiuni „de principiu“: fiecare din părţi consideră că cealaltă este vicioasă şi că orice concesie care i s-ar face ar echivala cu a te contamina de vinovăţia ei. Aceasta face ca disputele noastre să fie mai înverşunate şi implică în practică o mai mare disponibilitate de a recurge la forţă. În China, deşi au existat militari dispuşi să recurgă la forţă, nimeni nu-i lua în serios, nici chiar propriii lor soldaţi. Ei purtau războaie aproape nesângeroase şi făceau mult mai puţin rău decât ne-am fi aşteptat având experienţa conflictelor mai aprige din Occident. Marea majoritate a populaţiei, inclusiv cei din administraţia civilă, îşi vedeau mai departe de treabă ca şi cum acei generali şi armatele lor nici nu existau. În viaţa de zi cu zi, disputelor li se pune capăt de regulă prin medierea amiabilă a unei terţe părţi. Compromisul este principiul acceptat, deoarece este necesar să fie menajată onoarea ambelor părţi. Menajarea onoarei, deşi în anumite forme îi face pe străini să zâmbească, este cea mai valoroasă instituţie naţională, graţie căreia viaţa socială şi politică din China este mult mai puţin încrâncenată decât la noi.

Există în sistemul chinez un grav defect, şi numai unul, anume că el nu face China capabilă să reziste naţiunilor mai bătăioase. Dacă toată lumea ar fi asemeni Chinei, întreaga lume ar fi fericită; câtă vreme însă alţii sunt belicoşi şi energici, chinezii, acum când nu mai sunt izolaţi, se vor vedea siliţi să imite într-o anumită măsură viciile noastre, dacă ţin să-şi păstreze independenţa naţională. Să nu ne amăgim însă cu gândul că această imitare va însemna o ameliorare.

Notă

30. 1920.

9
RĂUL PE CARE-L FAC OAMENII BUNI

I

Cu vreo sută de ani în urmă trăia un filozof pe nume Jeremy Bentham, pe care toată lumea îl considera un om foarte rău. Îmi amintesc până astăzi când anume, în copilăria mea, i-am întâlnit pentru întâia dată numele. Era într-o declaraţie a reverendului Sydney Smith, cum că Bentham îi învăţa pe oameni să facă supă din bunicile lor moarte. O atare practică mi s-a părut indezirabilă atât din punct de vedere culinar, cât şi din punct de vedere moral, drept care mi-am format despre Bentham o părere proastă. Mult după aceea am descoperit că acea declaraţie era una dintre acele minciuni temerare pe care oamenii respectabili obişnuiesc să le tolereze în interesul virtuţii. Am descoperit, de asemenea, ce acuzaţie i se aducea cu adevărat. Era, nici mai mult, nici mai puţin, aceea că definea omul „bun“ ca fiind un om care face binele. Această definiţie, după cum cititorul cu scaun la cap îşi va da numaidecât seama, subminează orice morală veritabilă. Incomparabil mai înaltă ni se înfăţişează atitudinea lui Kant, care stipulează că o faptă bună nu este virtuoasă dacă izvorăşte din afecţiunea faţă de beneficiar, ci dacă este inspirată doar din legea morală, care, fireşte, poate inspira deopotrivă şi fapte dure. Ştim că exerciţiul virtuţii trebuie să-şi fie propria răsplată, de unde pare a decurge că suportarea lui de către cel asupra căruia se revarsă trebuie să-şi fie propria pedeapsă. Prin urmare, Kant este un moralist mai sublim decât Bentham şi-i are de partea sa pe toţi cei care iubesc virtutea de dragul ei înseşi.

Ce-i drept, Bentham se conforma propriei sale definiţii a binelui: făcea mult bine. Cei patruzeci de ani de la mijlocul secolului al XIX-lea au fost în Anglia ani de progres incredibil de rapid pe plan material, intelectual şi moral. La începutul acelei perioade a avut loc Marele Act de Reformă, reforma sistemului electoral în urma căreia Parlamentul a devenit reprezentantul clasei de mijloc şi nu, ca până atunci, al aristocraţiei. Respectiva lege a fost cel mai greu dintre paşii spre democraţie în Anglia, iar după ea au urmat curând alte reforme importante, printre care abolirea sclaviei în Jamaica. La începutul perioadei cu pricina, pedeapsa pentru furtişagurile mărunte era moartea prin spânzurare; foarte curând după aceea, pedeapsa cu moartea a fost restrânsă la infracţiunile de omor şi de înaltă trădare. Legea Cerealelor[31], care scumpise pâinea în aşa măsură încât a dus la o sărăcie atroce, a fost abolită în 1846. Învăţământul obligatoriu a fost introdus în 1870. În prezent e la modă să fie ponegriţi victorienii, dar mie mi-ar plăcea mult ca epoca noastră să fie atât de bună pe cât a fost a lor. Dar nu acesta e miezul problemei pe care o discut aici. Ceea ce vreau să subliniez este că o bună parte din progresele realizate în acei ani trebuie pusă pe seama influenţei lui Bentham. Nu încape îndoială că nouă zecimi din oamenii care trăiau în Anglia în ultima parte a secolului trecut erau mai fericiţi decât ar fi fost dacă n-ar fi trăit niciodată. Atât de lipsită de profunzime era filozofia lui

Bentham, încât el ar fi privit acest lucru ca pe o justificare a activităţilor sale. Noi, trăitori într-o epocă mai luminată, ne putem da seama că un atare mod de a vedea lucrurile este nerezonabil; poate că ne va face bine însă o trecere în revistă a temeiurilor ce impun repudierea unui utilitarism atât de meschin cum este cel al lui Bentham.

II

Ştim cu toţii ce se înţelege prin om „bun“. Idealul de om bun este întruchipat de cel care nu bea şi nu fumează, nu foloseşte cuvinte urâte, conversează într-o societate de bărbaţi doar aşa cum ar face-o dacă ar fi de faţă şi doamne, se duce în mod regulat la biserică şi posedă în orice chestiune opinii corecte. Are o oroare vrednică de laudă faţă de abaterile de la buna purtare şi îşi dă seama că ne revine greaua îndatorire de a pedepsi păcatul. Simte o oroare şi mai mare faţă de gândirea nelegiuită şi consideră că este de datoria autorităţilor să-i ferească pe tineri de cei ce pun sub semnul întrebării înţelepciunea părerilor general acceptate de către cetăţenii de vârstă mijlocie şi cu succes în afaceri. Pe lângă îndatoririle lui profesionale, pe care le îndeplineşte cu asiduitate, el alocă mult timp săvârşirii de fapte bune: încurajând patriotismul şi pregătirea militară; promovând printre salariaţi şi copiii acestora hărnicia, cumpătarea şi virtutea şi având grijă ca abaterile constatate în aceste privinţe să-şi primească pedeapsa cuvenită; poate face parte din consiliul câte unei universităţi, împiedicând ca, sub pretextul respectului faţă de calificarea academică, să fie angajaţi profesori cu idei subversive. Iar mai presus de toate, „morala“ sa în sens restrâns e musai să fie ireproşabilă.

Nu-i sigur că un om „bun“ în sensul de mai sus face mai mult bine decât unul „rău“. Prin om „rău“ înţeleg contrariul a ceea ce tocmai am descris. „Rău“ e omul despre care se ştie că fumează iar câteodată mai şi bea, ba îi mai scapă şi câte un cuvânt urât când cineva îl calcă pe bătături. Conversaţia sa nu-i totdeauna de aşa natură încât să poată vedea lumina tiparului, iar câteodată îşi petrece duminicile în aer liber, în loc să se ducă la biserică. Unele opinii ale sale sunt subversive, ca de pildă aceea că, dacă doreşti pacea, trebuie să te pregăteşti pentru pace, nu pentru război. Faţă de abaterile de la lege şi de la alte norme de comportament adoptă o atitudine ştiinţifică, asemenea celei pe care ar adopta-o faţă de automobilul său dacă acesta ar începe să funcţioneze prost; susţine că predicile morale şi închisoarea nu pot îndrepta viciile, întocmai cum nu pot repara o pană de cauciuc. În materie de gândire greşită este şi mai perfid. Susţine că ceea ce lumea numeşte „gândire greşită“ este pur şi simplu gândire, iar cea căreia i se spune „gândire corectă“ înseamnă a repeta vorbe papagaliceşte; asta îi atrage simpatia a tot soiul de zănatici. Îndeletnicirile sale în afara orelor de serviciu se întâmplă să constea din simple distracţii sau, şi mai rău, din a aţâţa nemulţumiri faţă de rele remediabile ce nu tulbură liniştea guvernanţilor. Ba se mai întâmplă ca în materie de „morală“ să nici nu-şi ascundă lipsurile, aşa cum ar face un om cu adevărat virtuos, invocând pretextul condamnabil că e mai bine să fii cinstit decât să te prefaci neprihănit. Despre un om care greşeşte în unul sau mai multe din aceste feluri, cetăţeanul respectabil mediu are o părere proastă şi nu i-ar încredinţa în ruptul capului o funcţie ce conferă autoritate, cum sunt cele de judecător, magistrat sau profesor. La astfel de funcţii nu au acces decât oamenii „buni“.

Toată această stare de lucruri este proprie mai mult sau mai puţin epocii moderne. Ea a existat în Anglia în cursul scurtei domnii a puritanilor de pe vremea lui Cromwell, iar ei au transplantat-o în

America. Nu a reapărut în mod viguros în Anglia decât după Revoluţia Franceză, când s-a considerat că este o metodă bună de a combate iacobinismul (adică ceea ce astăzi am numi bolşevism). Viaţa lui Wordsworth ilustrează schimbarea petrecută atunci. În tinereţea sa el a simpatizat cu Revoluţia Franceză, a vizitat Franţa, a scris poezie de calitate şi a avut o fiică în afara căsniciei. În acest răstimp a fost un om „rău“. Apoi a devenit „bun“, şi-a abandonat acea fiică, a adoptat principii sănătoase şi a scris poezie proastă. Coleridge a trecut şi el printr-o schimbare asemănătoare: când era „rău“ a scris *Hanul Kubla*, iar când a devenit „bun“ a scris poeme cu substrat teologic.

E greu de găsit un poet care să fi fost „bun“ în timpul în care scria poezie bună. Dante a fost surghiunit pentru propagandă subversivă; lui Shakespeare, judecând după sonetele sale, angajaţii serviciului american de imigraţie nu i-ar fi permis să debarce la New York. Sprijinirea celor aflaţi la putere ţine de esenţa omului „bun“; ca atare, Milton a fost bun sub domnia lui Cromwell, iar rău înainte şi după ea; or, poezia şi-a scris-o tocmai înainte şi după, ba chiar, cea mai mare parte a poeziei sale a fost scrisă după ce a scăpat ca prin urechile acului de spânzurătoare pentru vederi politice de stânga. John Donne a fost virtuos după ce a devenit decan al Catedralei Sfântul Pavel, dar toate poemele sale au fost scrise înaintea acelui moment şi din pricina lor numirea sa în funcţie a stârnit scandal. Swinburne a fost imoral în tinereţe, când a scris *Songs Before Sunrise* (*Cântece înaintea zorilor*), în care îi omagia pe cei ce luptau pentru libertate; şi a fost virtuos la bătrâneţe, când a scris atacuri furibunde la adresa burilor care-şi apărau libertatea împotriva unei agresiuni nedrepte. E inutil să înmulţim exemplele; cele amintite sunt de-ajuns spre a sugera că standardele de virtute ce precumpănesc astăzi sunt neprielnice poeziei de calitate.

Acelaşi lucru se constată şi în alte direcţii. Ştim cu toţii că Galilei şi Darwin au fost nişte oameni răi; Spinoza era considerat îngrozitor de păcătos chiar şi la o sută de ani după moartea sa; Descartes a ales calea străinătăţii de teama persecuţiei. Aproape toţi artiştii Renaşterii au fost oameni răi. Revenind la chestiuni mai umile, cei care se pronunţă împotriva mortalităţii cauzate de boli prevenibile e musai să fie vicioşi. Eu am trăit într-un cartier al Londrei unde unii sunt foarte bogaţi, iar alţii foarte săraci; rata mortalităţii infantile este acolo anormal de mare, iar cei bogaţi, prin corupţie şi intimidare, controlează administraţia locală. Ei îşi folosesc puterea spre a diminua cheltuielile destinate asistenţei minorilor şi sănătăţii publice şi spre numirea în funcţie a câte unui medic prost plătit, care să lucreze doar cu jumătate de normă. Nimeni nu poate câştiga respectul oamenilor importanţi din cartier dacă nu consideră mai importante banchetele bogaţilor decât viaţa copiilor de oameni săraci. Cam aşa se întâmplă în orice loc din lume cunoscut mie. Aceasta ne sugerează o formulare simplificată a ceea ce înseamnă omul bun; om bun este cel ale cărui opinii şi activităţi sunt pe placul deţinătorilor puterii.

III

N-a fost plăcut să ne ocupăm de oamenii răi care în trecut au reuşit, din păcate, să ajungă celebri. Să trecem la ceva mai agreabil – contemplarea celor virtuoşi.

Un om eminamente virtuos a fost George III. Când William Pitt cel Tânăr i-a propus să-i emancipeze pe catolici (care pe atunci erau excluşi de la vot), nu s-a lăsat înduplecat, motivând că prin asta şi-ar încălca jurământul depus la încoronare. A refuzat pe drept cuvânt să se lase indus în

eroare de argumentul că emanciparea catolicilor ar fi un lucru benefic; pentru el, întrebarea nu era dacă măsura ar fi bună sau rea, ci dacă era „corectă“ *in abstracto*. Amestecul lui în politica curentă a fost în bună măsură răspunzător pentru modul de guvernare care i-a împins pe americani să-şi revendice independenţa; însă amestecul său în politică era întotdeauna dictat de cele mai nobile mobiluri. Acelaşi lucru l-am putea spune despre fostul împărat al Germaniei, un om profund religios, sincer convins, până în momentul prăbuşirii, că-l avea pe Dumnezeu de partea sa şi (din câte cunosc) lipsit de orice vicii personale. Cu toate acestea, cu greu s-ar găsi în epoca noastră un om care să fi pricinuit oamenilor mai multă nefericire.

În ochii politicienilor, oamenii buni îşi au rostul lor – acela de a crea o perdea de fum în spatele căreia alţii să-şi poată vedea nestingheriţi de îndeletnicirile lor. Un om bun nu-şi va suspecta niciodată prietenii de acţiuni tenebroase: asta ţine de bunătatea lui. Un om bun nu va fi niciodată suspectat de public că-şi foloseşte bunătatea spre a-i camufla pe ticăloşi: asta face parte din utilitatea lui. E clar că această combinaţie de calităţi îl face extrem de dezirabil pe omul bun ori de câte ori un public întru câtva obtuz obiectează împotriva transferului de fonduri publice în mâinile bogaţilor merituoşi. Mi s-a spus – dar departe de mine gândul de a subscrie la acest enunţ – că într-o perioadă istorică nu foarte îndepărtată a existat un preşedinte american care era om bun şi servea acestui scop. În Anglia, Whittaker Wright[32], la apogeul celebrităţii sale, s-a înconjurat de persoane simandicoase, a căror virtute le făcea incapabile să priceapă socotelile lui ori să-şi dea seama că nu le pricep.

O altă utilizare care se poate da oamenilor buni este cea de a-i ţine pe indezirabili în afara politicii, prin scandaluri. Nouăzeci şi nouă de oameni dintr-o sută comit abateri de la legea morală, dar îndeobşte aceste abateri nu devin publice. Iar atunci când în al nouăzeci şi nouălea caz aşa ceva devine cunoscut în legătură cu indiferent cine, acel unic om dintr-o sută care este cu adevărat inocent îşi exprimă oroarea sa sinceră, în timp ce restul de nouăzeci şi opt se văd siliţi să-i ţină isonul de teamă să nu fie suspectaţi. Când, aşadar, un om cu opinii nesuferite se încumetă să intre în politică, cei ce ţin mult la păstrarea vechilor noastre instituţii n-au de făcut altceva decât să meargă pe firul activităţilor lui private până când descoperă ceva ce, dacă ar fi dezvăluit, i-ar compromite cariera politică. Atunci li se deschid în faţă trei posibilităţi: să dea în vileag acel fapt, făcându-l pe insul cu pricina să dispară într-un noian de ponegriri; să-l silească să se retragă în viaţa privată, ameninţându-l cu dezvăluiri publice; ori să obţină de la el nişte câştiguri frumuşele prin şantaj. Dintre aceste trei direcţii de acţiune, primele două protejează publicul, pe când cea de-a treia îi protejează pe cei care protejează publicul. Toate trei sunt, prin urmare, cât se poate de lăudabile şi toate trei sunt posibile doar graţie existenţei oamenilor buni.

Să considerăm, în acelaşi sens, cazul bolilor venerice. Se ştie că acestea pot fi preîntâmpinate aproape integral prin precauţii corespunzătoare luate din timp, dar, datorită activităţilor desfăşurate de nişte oameni buni, această informaţie este difuzată cât mai puţin posibil şi în calea ei sunt ridicate tot soiul de obstacole. Drept urmare, păcatul îşi obţine în continuare pedeapsa „firească“ şi copiii sunt în continuare pedepsiţi pentru păcatele taţilor, în conformitate cu preceptul biblic. Vă daţi seama cât de cumplit ar fi dacă lucrurile ar sta altfel, căci, dacă păcatul nu ar mai fi pedepsit, ar putea exista oameni atât de destrăbălaţi încât să susţină că el nu mai este păcat, iar dacă păcatul n-ar cădea şi asupra inocenţilor, el nu ar mai părea atât de groaznic. Cât de recunoscători ar trebui să le fim, aşadar, acelor oameni buni care au grijă ca neînduplecatelor legi punitive decretate de Natură în

epoci ale ignoranţei noastre să li se asigure şi în prezent aplicarea, în ciuda nelegiuitelor cunoştinţe dobândite între timp de oamenii de ştiinţă! Toţi oamenii cu judecată sănătoasă ştiu că o faptă rea este rea indiferent dacă pricinuieşte sau nu suferinţă, dar, întrucât oamenii nu sunt în stare să se lase călăuziţi de pura lege morală, este de dorit ca, pentru păstrarea virtuţii, păcatul să atragă după sine suferinţa. Oamenii trebuie ţinuţi în ignoranţă în privinţa oricărei căi de a scăpa de pedepsele pe care în epocile preştiinţifice le atrăgeau în urma lor faptele păcătoase. Mă cutremur când mă gândesc cât de multe am şti noi toţi despre păstrarea sănătăţii psihice şi fizice dacă oamenii noştri buni nu ne-ar proteja cu atâta mărinimie de astfel de cunoştinţe periculoase.

Un alt mod în care pot fi de folos oamenii buni este acela adus de uciderea lor. Germania a pus mâna pe provincia Shandong din China graţie norocoasei împrejurări că acolo au fost ucişi doi misionari. Arhiducele ucis la Sarajevo a fost, cred, un om bun, căruia, drept urmare, îi datorăm o mare recunoştinţă. Dacă nu murea aşa cum a murit, s-ar fi putut să nu avem parte de război, şi atunci peste lume nu s-ar fi abătut „năpasta“ democraţiei, n-ar fi fost răsturnat militarismul şi nici n-am fi avut parte în prezent de despotisme militare în Spania, Italia, Ungaria, Bulgaria şi Rusia.

Vorbind serios: standardele „binelui“ îndeobşte recunoscute de opinia publică nu coincid cu cele ce ar putea preface lumea într-un loc mai fericit. Aceasta se datorează unei multitudini de cauze, dintre care cea mai viguroasă este tradiţia, urmată imediat de puterea nedreaptă a claselor dominante. Morala primitivă pare că s-a dezvoltat din ideea de tabu; adică, ea era la început pur superstiţioasă şi interzicea anumite fapte cu totul anodine (cum ar fi acela de a mânca din strachina căpeteniei) pentru că, pasămite, ele pricinuiau, pe cale magică, nenorociri. În felul acesta au luat fiinţă o seamă de interdicţii, care au continuat să aibă autoritate asupra sentimentelor oamenilor şi după ce presupusele lor raţiuni fuseseră uitate. O parte considerabilă din morala curentă este de acest fel: anumite comportamente provoacă fiori de groază cu totul independent de întrebarea dacă au sau nu efecte rele. În multe cazuri conduita care provoacă groază este într-adevăr nocivă; dacă nu ar exista şi astfel de cazuri, necesitatea revizuirii standardelor noastre morale ar fi admisă pe scară mai largă. Evident, de pildă, că într-o societate civilizată omorul nu poate fi tolerat; şi totuşi interdicţia omorului este de origine pur superstiţioasă. S-a crezut că sângele (sau, mai târziu, duhul) celui ucis cerea răzbunare şi putea pedepsi nu doar pe cel vinovat de omor, ci şi pe oricine manifesta bunăvoinţă faţă de acesta. Caracterul superstiţios al interdicţiei de a ucide se vădeşte în faptul că era posibil să te purifici de vinovăţia respectivă prin anumite ceremonii rituale, menite iniţial, pare-se, să-l deghizeze pe ucigaş astfel încât duhul celui ucis să nu-l recunoască. Aceasta e, cel puţin, teoria lui sir J.G. Frazer. Când vorbim de ispăşire ca de o „curăţare de“ vinovăţie, folosim o metaforă derivată din faptul real că, în vremuri străvechi, spălatul efectiv era folosit pentru îndepărtarea petelor de sânge. Idei cum sunt cele de „vină“ şi „păcat“ au un fundal emoţional legat, în Antichitatea îndepărtată, de acest procedeu. Chiar şi în cazul omorului, o etică raţională va privi lucrurile altfel, fiind preocupată de preîntâmpinare şi cură, ca în cazul bolilor, şi nu de vinovăţie, pedeapsă şi ispăşire.

Etica noastră curentă este un curios amestec de superstiţie şi raţionalism. Omorul e un delict străvechi şi noi îl privim printr-o seculară ceaţă de spaime. Falsificarea e un delict modern şi o privim în chip raţional. Pe falsificatori îi pedepsim, dar nu-i resimţim ca pe nişte fiinţe stranii, de un fel aparte, aşa cum facem cu ucigaşii. Şi, orice am crede în teorie, în practica socială continuăm să credem că virtutea constă nu în acţiune, ci în nonacţiune. Omul care se abţine de la anumite fapte

etichetate drept „păcate“ e un om bun, deşi nu face niciodată nimic pentru a promova bunăstarea altora. Nu aceasta este, fireşte, atitudinea prescrisă de Evanghelii: „Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi“ este un precept pozitiv. În comunităţile creştine însă, cine se conformează acestui precept este persecutat, în cel mai fericit caz prin sărăcie, în mod mai frecvent prin închisoare, iar câteodată şi prin moarte. Lumea e plină de nedreptăţi, iar cei ce profită de pe urma lor au puterea de a împărţi recompense şi pedepse. Recompense celor ce născocesc justificări ingenioase pentru inegalitate, iar pedepse celor ce încearcă să o remedieze. Nu cunosc nici o ţară unde un om ce nutreşte o iubire sinceră faţă de semeni poate evita multă vreme defăimarea. La Paris, exact înainte de izbucnirea războiului, Jean Jaurès, cel mai bun cetăţean al Franţei, a fost asasinat; asasinul a fost achitat, pe temeiul că a adus un serviciu public. Acesta e un caz deosebit de dramatic, dar lucruri de acelaşi fel se petrec pretutindeni.

Cei ce apără morala tradiţională admit uneori că ea nu este perfectă, dar pretind că orice critică la adresa ei ar face ca morala să se năruie în întregul ei. Acest lucru nu se va întâmpla dacă critica se bazează pe ceva pozitiv şi constructiv, ci numai dacă este făcută fără altă ţintă decât plăcerea momentană. Revenind acum la Bentham: el preconiza drept bază a moralei „maxima fericire pentru cei mai mulţi“. Un om care acţionează potrivit acestui principiu va avea o viaţă mult mai grea decât unul care, pur şi simplu, se aliniază unor precepte convenţionale. El va deveni în mod necesar un apărător al celor asupriţi şi astfel îşi va atrage duşmănia celor puternici. Va da pe faţă fapte pe care deţinătorii puterii preferă să le ascundă; va tăgădui falsurile menite să le refuze accesul la compasiune celor ce au nevoie de ea. Un asemenea mod de viaţă nu duce la năruirea moralei autentice. Morala oficială a fost întotdeauna opresivă şi negativă: ea spunea întruna „să nu faci cutare şi cutare lucruri“, nedându-şi osteneala să investigheze efectele activităţilor pe care codul nu le interzice. Împotriva acestui fel de morală au protestat în zadar marii mistici şi predicatori religioşi, căci discipolii lor au ignorat până şi preceptele lor cele mai explicite. Încât pare improbabil ca prin metodele lor să se producă vreodată ameliorări de amploare.

Mai mult putem spera, cred, de la progresul raţiunii şi al ştiinţei. Treptat, oamenii vor ajunge să înţeleagă că e puţin probabil ca o lume bazată pe ură şi nedreptate să aducă fericirea. Războiul din urmă i-a învăţat această lecţie pe câţiva, şi i-ar fi învăţat pe mult mai mulţi dacă s-ar fi terminat nedecis. Avem nevoie de o morală bazată pe dragoste de viaţă, pe plăcerea de a creşte şi de a obţine realizări pozitive, nicidecum pe reprimare şi pe interdicţii. Un om trebuie considerat „bun“ dacă este fericit, exuberant, generos şi bucuros să-i vadă pe alţii fericiţi; în acest caz, nişte greşeli mărunte trebuie considerate de importanţă minoră. În schimb, un om care face avere prin cruzime şi exploatare trebuie privit aşa cum îl privim în prezent pe un om taxat drept „imoral“; şi trebuie privit aşa chiar şi dacă merge cu regularitate la biserică şi dedică o parte din câştigurile sale dobândite pe căi necinstite realizării unor obiective publice. Pentru a ajunge acolo, nu-i necesar decât să cultivăm o atitudine raţională faţă de chestiunile etice, în locul amestecului de superstiţie şi opresiune care printre unele personaje importante mai trece încă drept „virtute“. Deşi în zilele noastre se crede că puterea raţiunii este mică, eu rămân un raţionalist impenitent. Poate că puterea raţiunii e într-adevăr mică, dar este constantă şi acţionează mereu în aceeaşi direcţie, pe când forţele smintelii se distrug reciproc într-o încleştare sterilă. De aceea, orice orgie a smintelii îi întăreşte până la urmă pe prietenii raţiunii, dovedind o dată în plus că ei sunt singurii prieteni adevăraţi ai omenirii.

Note

31. În original: *The Corn Laws*, o măsură introdusă în Marea Britanie în 1815, prin care se impuneau restricţii şi taxe pentru importul de cereale. Deşi a avut în intenţie favorizarea producătorilor locali, această lege a condus la creşterea preţului alimentelor şi a născut tensiuni sociale şi politice (*n. red.*).

32. Afacerist şi escroc celebru (1846–1904), condamnat în 1904 pentru fraudă (*n. tr.*).

10
RECRUDESCENŢA PURITANISMULUI

În cursul războiului, deţinătorii puterii din toate ţările au găsit necesar să mituiască populaţia prin concesii neobişnuite, spre a-şi asigura cooperarea acesteia. Salariaţilor li s-a dat posibilitatea de a-şi câştiga minimul necesar traiului, hinduşilor li s-a spus că sunt oameni şi fraţi, femeilor li s-a acordat dreptul de vot, iar tinerilor li s-a îngăduit să se bucure de acele plăceri de care vârstnicii, în numele moralei, vor întotdeauna să-i priveze. Odată războiul câştigat, învingătorii s-au apucat să-şi priveze uneltele de avantajele vremelnic acordate. Grevele din 1921 şi 1926 la minele de cărbune din Marea Britanie s-au soldat cu înfrângeri pentru salariaţi; hinduşii au fost puşi la locul lor prin diverse măsuri; femeile, deşi n-au putut fi private de dreptul de vot, erau concediate atunci când se măritau, în ciuda unei legi votate de Parlament care interzicea acest lucru. Toate aceste chestiuni sunt „politice“ – adică în Anglia există corpuri organizate de votanţi care reprezintă clasele respective, iar în India, corpuri organizate ale partizanilor rezistenţei pasive. Nu există, în schimb, nici o organizaţie care să reprezinte punctul de vedere al celor care cred că orice individ – bărbat sau femeie – trebuie să aibă libertate în privinţa plăcerilor ce nu aduc prejudicii altora, astfel încât puritanii nu întâmpină nici o rezistenţă serioasă iar tirania lor nu se consideră că ridică vreo problemă politică.

Putem defini puritanul drept persoana care consideră că anumite genuri de acţiuni, chiar dacă nu au efecte rele vizibile asupra nimănui în afară de agent, sunt în mod inerent vicioase, şi că, fiind vicioase, trebuie împiedicate prin orice mijloc ce se dovedeşte maximum de eficace – legea penală, dacă-i posibil, iar dacă nu, atunci opinia publică susţinută şi prin constrângeri economice. Această concepţie are o vechime respectabilă, fiind probabil răspunzătoare şi de naşterea dreptului penal. Iniţial însă ea era împăcată cu justificarea utilitară a legislaţiei în virtutea credinţei că anumite delicte stârnesc mânia zeilor faţă de comunităţile care le tolerează, fiind, ca atare, socialmente dăunătoare. Acest punct de vedere este întruchipat în povestea Sodomei şi Gomorei. Cei ce cred în această poveste au posibilitatea de a justifica, pe temeiuri utilitare, legile existente împotriva delictelor ce au dus la distrugerea acelor oraşe. În prezent însă, chiar şi puritanii rareori adoptă acest punct de vedere. Nici măcar episcopul Londrei n-a sugerat că seismul din Tokyo[33] s-ar fi datorat unor fărădelegi ieşite din comun ale locuitorilor săi. Legile respective pot fi, deci, justificate doar prin teoria pedepsei vindicative, potrivit căreia anumite păcate, deşi s-ar putea să nu lezeze pe nimeni altcineva în afară de păcătos, sunt atât de odioase încât ne impun datoria de a pricinui suferinţă delincventului. În decursul secolului al XIX-lea, sub influenţa benthamismului, acest punct de vedere a pierdut teren. În anii din urmă însă, odată cu anemierea generală a liberalismului, el a recâştigat terenul pierdut şi a început să ameninţe cu o nouă tiranie, la fel de opresivă precum acelea din Evul Mediu.

Noua mişcare îşi trage puterea mai cu seamă din America, drept urmare a faptului că America a fost singurul învingător al Marelui Război. Puritanismul a cunoscut o traiectorie curioasă. A deţinut scurtă vreme puterea în Anglia secolului al XVII-lea, dar a dezgustat în aşa măsură masa cetăţenilor de rând, încât ei nu i-au mai permis niciodată să-şi subordoneze guvernul. Puritanii, persecutaţi în Anglia, au colonizat Noua Anglie, iar ulterior şi Vestul Mijlociu. Războiul Civil American a fost o continuare a Războiului Civil Englez, statele sudice fiind colonizate în principal de adversari ai puritanilor. Dar, spre deosebire de Războiul Civil Englez, cel american a dus la victoria permanentă a partidei puritane. Drept urmare, cea mai mare putere mondială este controlată de oameni ce moştenesc vederile oştenilor lui Cromwell.

N-ar fi corect să evidenţiem neajunsurile puritanismului fără a recunoaşte totodată serviciile aduse de el omenirii. În Anglia, începând din secolul al XVII-lea şi până înspre zilele noastre, el a reprezentat democraţia împotriva tiraniei regale şi aristocratice. În America a militat pentru emanciparea sclavilor şi a contribuit mult la transformarea Americii în promotorul democraţiei în întreaga lume. Acestea sunt nişte servicii însemnate aduse omenirii, dar ele aparţin trecutului. Problema prezentului nu este atât democraţia politică, cât combinarea ordinii cu libertatea pentru minorităţi. Această problemă reclamă o concepţie diferită de cea a puritanismului; în locul zelului moral, ea reclamă toleranţă şi o largă simpatie. Iar o astfel de simpatie n-a fost niciodată punctul forte al puritanilor.

Nu voi spune nimic despre cea mai notabilă victorie a puritanismului – Prohibiţia din America. În orice caz, adversarii Prohibiţiei nu pot face din opoziţia lor o chestiune de principiu, dat fiind că majoritatea lor s-ar pronunţa în favoarea interzicerii cocainei, care ridică exact aceleaşi chestiuni de principiu.

Obiecţia practică împotriva puritanismului, ca şi a oricărei forme de fanatism, este aceea că el scoate în evidenţă anumite rele ca fiind în aşa măsură mai abominabile decât altele, încât se impune stârpirea lor cu orice preţ. Fanaticul nu-şi dă seama că suprimarea unui rău real, dacă e efectuată în mod prea drastic, generează alte rele, şi mai mari. Drept ilustrare putem lua legea împotriva publicaţiilor obscene. Nimeni nu tăgăduieşte că plăcerea pe care unii o găsesc în obscenitate este josnică sau că cei ce o procură cauzează un prejudiciu. Când însă intervine legea pentru a o suprima, vor fi suprimate deopotrivă şi multe lucruri întru totul dezirabile. Acum câţiva ani, anumite picturi ale unui eminent artist olandez au fost trimise prin poştă unui cumpărător englez. Funcţionarii Poştei, după ce s-au delectat inspectându-le pe îndelete, au conchis că sunt obscene. (Aprecierea calităţii artistice nu intră în obligaţiile funcţionarilor de stat.) Drept urmare, au procedat la distrugerea lor, fără nici o despăgubire a cumpărătorului. Legea împuterniceşte serviciul poştal să distrugă orice lucru trimis prin poştă pe care funcţionarii îl consideră obscen, iar decizia lor este inatacabilă în justiţie.

Un exemplu mai important privind relele ce rezultă din legislaţia puritană apare în legătură cu controlul naşterilor. Evident că „obscenitate“ e un termen nesusceptibil de o definiţie juridică precisă; în practica judiciară el înseamnă „orice îl şochează pe magistrat“. Or, magistratul mediu nu este şocat de informaţia privitoare la contracepţie dacă ea este oferită într-o carte costisitoare care foloseşte cuvinte lungi şi expresii alambicate, dar este şocat dacă este prezentată într-o broşură ieftină ce foloseşte limbajul simplu şi pe înţelesul oamenilor neşcoliţi. Urmarea e că în prezent în

Anglia este ilicit ca informaţii asupra contracepţiei să fie oferite muncitorilor simpli, deşi e licit să fie oferită persoanelor şcolite. Or, o asemenea informaţie este important de oferit mai cu seamă celor dintâi. De notat, de asemenea, că legea nu ţine cont de scopul unei publicaţii decât în câteva cazuri recunoscute, cum sunt manualele de medicină. Singura întrebare socotită importantă este: În caz că această publicaţie ar ajunge în mâinile unui puber înfierbântat, ar fi ea de natură să-i procure plăcere? Dacă răspunsul este afirmativ, trebuie distrusă, indiferent de importanţa socială a informaţiei pe care o cuprinde. Prejudiciul cauzat de ignoranţa ce rezultă de aici este incalculabil. Sărăcia, bolile cronice printre femei, naşterile de copii bolnavi, suprapopulaţia şi războiul sunt considerate de legiuitorii noştri puritani nişte rele mai mici decât ipotetica plăcere a câtorva puberi zvăpăiaţi.

Legislaţia existentă este considerată insuficient de drastică. Sub auspiciile Ligii Naţiunilor s-a întrunit o Conferinţă Internaţională privind Publicaţiile Obscene, care, după cum relata *The Times* din 17 septembrie 1923, a recomandat o înăsprire a respectivei legislaţii în Statele Unite şi în toate ţările membre ale Ligii Naţiunilor. Delegatul britanic a fost, pe cât se pare, cel mai zelos în această nobilă întreprindere.

Un alt fenomen care a devenit baza pentru o amplă legislaţie este traficul de carne vie. Aici răul real este foarte grav şi intră pe drept cuvânt sub incidenţa legii penale. Răul real constă în faptul că tinere ignorante sunt ademenite prin false promisiuni să consimtă la o situaţie de semisclavie în care sănătatea le este foarte grav primejduită. Este vorba în esenţă de o chestiune de protecţia muncii, ce trebuie tratată în conformitate cu legislaţia din domeniul activităţilor industriale. Ea a devenit însă un pretext de ingerinţă brutală în viaţa personală în cazuri unde nu este deloc vorba de relele specifice asociate traficului de carne vie. Acum câţiva ani gazetele englezeşti au relatat un caz în care un bărbat se îndrăgostise de o prostituată şi se însurase cu ea. După ce au convieţuit o vreme în bună înţelegere, femeia a hotărât să se întoarcă la vechea-i profesie. Nu exista nici o dovadă că bărbatul i-ar fi sugerat să facă asta, nici că i-ar fi aprobat în vreun fel decizia, doar că nu s-a certat imediat cu dânsa şi n-a alungat-o imediat din casă. Pentru acest delict a fost biciuit şi aruncat în închisoare. Pedeapsa a primit-o în temeiul unei legi pe atunci nou promulgate şi care este încă în vigoare.

În America, în conformitate cu o lege similară, deşi nu este împotriva legii să întreţii o amantă, este interzis să călătoreşti cu ea dintr-un stat în altul; un newyorkez îşi poate lua amanta cu el la Brooklyn, dar nu şi peste râul Hudson, în Jersey City. Omul simplu nu prea vede în ce ar consta diferenţa de turpitudine morală dintre aceste două acţiuni.

Şi în această materie Liga Naţiunilor se străduieşte să impună o legislaţie mai severă. Cu câtva timp în urmă, delegatul canadian în Comisia Ligii Naţiunilor a propus să nu i se permită nici unei femei, indiferent de vârstă, să călătorească cu vaporul altfel decât însoţită de soţ sau de unul din părinţi. Propunerea nu a fost adoptată, dar ea arată în ce direcţie ne îndreptăm. Este, fireşte, evident că astfel de măsuri transformă toate femeile în „carne vie“; femeile, adică, n-ar putea beneficia de nici o libertate fără riscul ca cineva să se folosească de ea în scopuri „imorale“. Singurul scop logic al acestor reformatori este ceea ce în India se cheamă „*purdah*“[34].

Împotriva mentalităţii puritane se poate aduce şi un alt argument, de ordin mai general. Natura umană fiind aşa cum este, oamenii caută să obţină oarecari plăceri de la viaţă. În linii foarte mari, plăcerile pot fi împărţite în cele ce ţin cu precădere de simţuri şi cele ce ţin cu precădere de spirit. Moralistul tradiţional le preamăreşte pe acestea din urmă în detrimentul celor dintâi; sau, mai bine

zis, le tolerează pe cele din urmă pentru că nu le consideră plăceri. Clasificarea sa, firește, nu este științific justificabilă, iar în multe cazuri îi prilejuiește și lui însuși îndoieli. Plăcerile artei țin oare de simțuri sau de spirit? Dacă moralistul este cu adevărat riguros, va condamna arta *in toto*, precum Platon și Părinții Bisericii; dacă e mai îngăduitor, va tolera arta cu condiția ca aceasta să urmărească un „țel spiritual“, ceea ce îndeobște înseamnă să fie de proastă calitate. Aceasta e concepția lui Lev Tolstoi. Căsătoria e un alt caz dificil. Moraliștii mai riguroși o consideră regretabilă; aceia mai puțin riguroși o elogiază pe temeiul că este îndeobște neplăcută, îndeosebi când ei reușesc s-o facă indisolubilă.

Dar nu asta voiam să subliniez. Ceea ce țin să subliniez este că plăcerile care rămân posibile după ce puritanul și-a impus exigențele până la capăt sunt mai dăunătoare decât cele pe care el le condamnă. Imediat după bucuriile proprii, vine în ordinea importanței plăcerea de a-i împiedica pe alții să se bucure, sau, vorbind mai general, dobândirea puterii. Drept urmare, cei ce trăiesc sub autoritatea puritanismului devin extrem de însetați de putere. Or, setea de putere face mult mai mult rău decât amorul, băutura sau orice alt viciu împotriva căruia se ridică puritanii. Firește, la oamenii virtuoși setea de putere îmbracă aparența dorinței aprige de a face binele, dar efectele sociale sunt în ambele cazuri cam aceleași. Ea înseamnă doar că ne pedepsim victimele pentru că sunt vicioase, și nu pentru că ne sunt dușmane. În ambele cazuri rezultatul e tirania și războiul. Indignarea morală este una dintre cele mai nefaste forțe ale lumii moderne, cu atât mai mult cu cât cei în mâinile cărora se află mijloacele de propagandă o pot oricând îndrepta într-o direcție funestă.

Gradul de organizare economică și politică a crescut în mod inevitabil odată cu creșterea industrialismului și va crește cu siguranță și mai mult dacă nu cumva industrialismul se va prăbuși. Pământul devine tot mai suprapopulat, iar dependența noastră de semeni devine tot mai strânsă. În aceste condiții viața nu poate rămâne suportabilă dacă nu învățăm să nu ne amestecăm unii în treburile altora în chestiuni ce nu sunt de interes imediat și evident pentru comunitate. Trebuie să ne obișnuim a ne respecta reciproc viața privată și a nu ne impune unii altora propriile standarde morale. Puritanul își închipuie că standardul său moral este unicul valabil; nu înțelege că alte epoci și alte țări, chiar și alte grupuri din propria-i țară, au standarde morale diferite de ale sale și că au același drept la ele ca și el la ale sale. Din nefericire, setea de putere, care este efectul firesc al abnegației puritane, îl face pe puritan mai decis decât sunt alții și mai anevoie de oprit. Să sperăm că o sporire a ariei de acoperire educaționale și o mai amplă cunoaștere a umanității vor izbuti cu timpul să mai domolească din zelul prea virtuoșilor noștri stăpâni.

Note

33. Russell se referă la Marele Cutremur din Câmpia Kantō, din 1 septembrie 1923, care a declanșat incendii devastatoare, a distrus orașul Tokyo în proporție de 60% și a condus la moartea a aproximativ 142 000 de persoane (*n. red.*).

34. Separarea soției printr-un paravan care s-o ferească de privirile străinilor (*n. tr.*).

11
NEVOIA DE SCEPTICISM POLITIC[35]

Una din particularităţile lumii anglofone este marele ei interes şi marea ei încredere în partidele politice. Un procent foarte ridicat dintre anglofoni cred sincer că relele de care suferă ar fi tămăduite dacă s-ar afla la putere un anumit partid. Acesta e şi motivul pentru care pendulul oscilează. Un om îşi dă votul cutărui partid şi situaţia nu i se ameliorează, ceea ce-l face să tragă concluzia că celălalt partid ar fi adus obştească fericire. Cu timpul ajunge dezamăgit de toate partidele, se vede bătrân şi în pragul morţii; copiii lui preiau credinţa sa din tinereţe şi povestea se repetă.

Vreau să exprim ideea că, pentru a face ceva bun în politică, trebuie să privim chestiunile politice într-un mod diferit. Într-o democraţie, un partid, spre a câştiga puterea, trebuie să lanseze un apel care să aibă ecou la majoritatea populaţiei. Din raţiuni ce vor reieşi în cursul expunerii, în condiţiile democraţiei de astăzi un apel cu mare priză la public nu prea are cum să nu fie nociv. Aşadar, e puţin probabil ca vreun partid politic important să aibă un program util, iar pentru a face să fie adoptate nişte măsuri utile trebuie folosit un alt mecanism decât cel al partidelor. Cum să fie combinat un asemenea mecanism cu democraţia – iată una din problemele cele mai presante ale epocii noastre.

În prezent există două feluri foarte diferite de specialişti în chestiuni politice. Pe de o parte, există politicienii practici din toate partidele; iar pe de alta, există experţii – în principal funcţionari publici, dar şi economişti, finanţişti, medici calificaţi etc. Fiecare dintre cele două categorii posedă câte o iscusinţă de un fel special. Iscusinţa politicianului constă în a ghici cum pot fi făcuţi oamenii *să creadă* că un lucru sau altul le este avantajos; iar iscusinţa expertului constă în a calcula ce *este* realmente avantajos, cu condiţia ca oamenii să fie făcuţi să creadă aşa. (Condiţia menţionată este esenţială, căci nişte măsuri ce stârnesc resentimente serioase sunt rareori avantajoase, oricare le-ar fi altminteri meritele.) Într-o democraţie, puterea politicianului depinde de adoptarea de către el a opiniilor care i se *par* corecte cetăţeanului mediu. Nu serveşte la nimic ideea că politicienii trebuie să fie îndeajuns de generoşi pentru a susţine ceea ce opinia luminată consideră a fi bun, căci dacă fac aşa vor fi daţi deoparte, în favoarea altora. În plus, iscusinţa practică pe care ei o au de a anticipa opinia electoratului nu presupune vreo pricepere în formarea propriilor opinii, astfel încât unii dintre cei mai abili (din punctul de vedere al politicii de partid) se vor afla în postura de a susţine, cu toată onestitatea, măsuri pe care majoritatea le consideră bune, dar despre care experţii ştiu că sunt proaste. N-au, aşadar, nici un rost îndemnurile adresate politicienilor de a fi dezinteresaţi, decât în sensul elementar de a nu lua mită.

Oriunde există politică de partid, apelul unui politician se adresează cu precădere unui segment al electoratului, în timp ce apelul oponenţilor săi se adresează segmentului opus. Succesul său depinde de măsura în care va face ca segmentul său să devină majoritar. O măsură care ar fi în mod egal pe placul tuturor segmentelor va fi, de bună seamă, o temă comună diferitelor partide şi, ca atare, nu-i va

fi de folos unui politician de partid. De aceea, el îşi va concentra atenţia asupra acelor măsuri ce nu sunt pe placul segmentului care formează nucleul susţinătorilor oponentului său. În plus, o măsură, oricât de admirabilă, nu-i foloseşte politicianului decât dacă el poate să ofere temeiuri ce vor părea convingătoare cetăţeanului mediu atunci când sunt enunţate în prezentarea platformei. Vedem, aşadar, că măsurile pe care pun accentul politicienii de partid trebuie să satisfacă două condiţii: (1) să pară a avantaja un segment al naţiunii; (2) argumentele în favoarea lor să fie de maximă simplitate. Fireşte că asta nu se aplică perioadelor de război, deoarece atunci conflictul dintre partide este suspendat în favoarea conflictului cu duşmanul din afară. Pe timp de război, dibăciile politicianului se exercită asupra celor neutri, care corespund votanţilor nedecişi din viaţa politică în condiţii de pace. Recentul război a arătat că, aşa cum şi era de aşteptat, democraţia oferă un admirabil teren de exerciţiu în materie de atragere a celor neutri. Aceasta a fost una din principalele raţiuni pentru care democraţia a câştigat războiul. Ce-i drept, a pierdut pacea; dar asta e o altă chestiune.

Dibăcia specială a politicianului rezidă în a şti ce pasiuni pot fi cel mai lesne stârnite, iar odată stârnite, cum să împiedice să-i fie dăunătoare lui şi asociaţilor lui. Există şi în politică, precum în circulaţia monetară, o lege a lui Gresham[36]: un om care năzuieşte la ţeluri mai nobile decât sunt aceste pasiuni va fi scos din joc, exceptând rarele momente (în principal revoluţiile) când idealismul se află în alianţă cu o răbufnire puternică a vreunei pasiuni egoiste. În plus, cum politicienii sunt divizaţi în grupuri rivale, ei urmăresc să divizeze în mod asemănător naţiunea, dacă nu cumva au norocul să o unească într-un război contra unei alte naţiuni. Ei trăiesc din „zgomot şi furii fără nici o noimă“[37]; nu dau atenţie lucrurilor greu de explicat sau celor ce nu comportă dezbinare (fie între naţiuni, fie înăuntrul propriei naţiuni) şi nu-i preocupă nimic care ar diminua puterea clasei politicienilor.

Expertul e un tip mult diferit. Este, de regulă, un om care nu ţinteşte puterea politică. Reacţia sa naturală faţă de o problemă politică este de a se întreba ce anume ar fi benefic, şi nu ce ar avea priză la public. Posedă, în anumite direcţii, cunoştinţe tehnice ieşite din comun. Dacă e funcţionar public sau şeful unei mari întreprinderi comerciale, are multă experienţă în privinţa oamenilor luaţi individual şi poate evalua cu perspicacitate modurile lor de a acţiona. Toate acestea sunt nişte circumstanţe favorizante, care îndreptăţesc un respect considerabil faţă de opiniile sale în chestiuni ce ţin de specialitatea sa.

El are însă, de regulă, un număr de defecte corelative. Cunoaşterea sa fiind specializată, probabil că el va supraestima importanţa propriului domeniu. Dacă v-aţi duce, rând pe rând, la un stomatolog, la un oftalmolog, la un cardiolog, la un pneumolog, la un neurolog etc., fiecare dintre aceştia v-ar da sfaturi admirabile despre cum să preîntâmpinaţi afecţiunea ce ţine de specialitatea sa. Dacă aţi urma sfaturile tuturor, aţi constata că toate cele douăzeci şi patru de ore ale dumneavoastră sunt ocupate cu păstrarea sănătăţii dumneavoastră, nemairămânând deloc timp pentru a vă folosi de ea. Ceva asemănător s-ar putea uşor întâmpla cu experţii politici; dacă ar da curs recomandărilor făcute de toţi, naţiunii nu i-ar mai rămâne timp să-şi trăiască viaţa ei obişnuită.

Un al doilea defect al funcţionarului public capabil decurge din faptul că e nevoit să folosească metoda persuasiunii din culise. El ori va supraestima mult posibilitatea de a-i persuada pe oameni să fie rezonabili, ori va prefera să lucreze pe sub mână, metodă prin care politicienii sunt făcuţi să

adopte măsuri cruciale fără să ştie ce fac. Prima din aceste două greşeli o va comite, de regulă, în tinereţe, iar pe cea de-a doua, la vârsta mijlocie.

Un al treilea defect al expertului, dacă-l privim ca pe cineva care urmează să aibă putere executivă, este nepriceperea sa de a judeca pasiunile populare. El de obicei înţelege foarte bine comportamentul unui comitet, dar rareori înţelege reacţiile mulţimii. După ce descoperă vreo măsură despre care toate persoanele informate şi bine intenţionate îşi pot da pe loc seama că este dezirabilă, el nu înţelege că, dacă ea este susţinută public, anumiţi oameni puternici care cred că le va aduce prejudicii pot stârni până într-atât sentimentele populare, încât orice susţinător al respectivei măsuri va fi linşat. Se spune că în America magnaţii pun detectivi pe urmele oricărui om care nu le este pe plac, şi în scurt timp, dacă acel om nu este suficient de abil, izbutesc să-l aducă într-o situaţie compromiţătoare. Atunci cel în cauză va trebui să-şi schimbe comportamentul politic, iar dacă nu o face, va fi învinuit în presă de imoralitate. În Anglia aceste metode nu sunt deocamdată atât de evoluate, dar probabil că în scurt timp vor fi. Chiar şi când nu e nimic grav la mijloc, pasiunile populare sunt uneori atât de intense, încât îl uluiesc pe un om neprevăzător. Toată lumea doreşte ca guvernul să reducă cheltuielile în general, dar orice măsură concretă de economisire este întotdeauna nepopulară, deoarece va face ca unii să-şi piardă locul de muncă, iar lumea îi va compătimi. În China, în secolul al XI-lea, un funcţionar public, pe nume Wang An-shi, după ce l-a câştigat de partea sa pe împărat, s-a apucat să introducă socialismul. Într-un moment de imprudenţă, însă, i-a ofensat cu ceva pe cărturari (echivalentul de atunci al companiei lui Northcliffe[38]), drept care şi-a pierdut postul şi apoi a fost defăimat, pe rând, de toţi istoricii chinezi până în epoca modernă.

Un al patrulea defect este legat de acesta şi constă în înclinaţia experţilor de a subestima importanţa obţinerii consimţământului pentru măsuri administrative şi de a ignora dificultatea aplicării unei legi nepopulare. Medicii, dacă ar deţine puterea, ar putea inventa mijloace de eradicare a bolilor infecţioase, cu condiţia ca legile lor să fie respectate; dacă însă aceste legi devansează cu mult opinia publică, ele vor fi ocolite. Administraţia a funcţionat bine în timpul războiului deoarece cetăţenii erau dispuşi să rabde multe de dragul obţinerii victoriei, pe când legislaţia obişnuită în vremuri de pace n-are cu ce să câştige o adeziune atât de puternică.

Aproape nici un expert nu ia îndeajuns în considerare simpla lene şi indiferenţă. Ne dăm oarecare osteneală când e vorba de evitat pericole evidente, dar facem foarte puţin pentru evitarea celor vizibile doar cu ochiul expertului. Credem că ne plac banii, iar din prelungirea zilei cu ajutorul orarului de vară se obţin anual economii de milioane; totuşi, n-am adoptat această măsură până când nu ne-a silit războiul. Ţinem la deprinderile noastre mai mult decât la venitul nostru, deseori mai mult chiar şi decât la viaţă. Aceasta pare de necrezut cuiva care a meditat la nocivitatea unora dintre deprinderile noastre.

Probabil că majoritatea experţilor nu-şi dau seama că, dacă ar deţine puterea executivă, impulsurile lor spre tiranie s-ar amplifica şi ei ar înceta să mai fie persoanele amabile şi generoase care sunt în prezent. Foarte puţini oameni sunt în stare să pareze efectul circumstanţelor asupra propriei lor firi.

Din toate aceste motive, nu putem scăpa de metehnele politicienilor noştri actuali printr-un simplu transfer al puterii către funcţionarii publici. Totuşi pare imperativ ca, în societatea noastră din ce în ce mai complexă, experţii să dobândească mai multă influenţă decât au acum. În prezent există un

conflict violent între pasiunile instinctive şi nevoile industriale. Mediul nostru, deopotrivă cel material şi cel uman, a fost brusc schimbat de industrialism. Instinctele noastre pesemne că nu s-au schimbat, şi nu s-a făcut aproape nimic în vederea adaptării deprinderilor noastre de gândire la împrejurările schimbate. Oamenii nechibzuiţi care ţin castori în bibliotecile lor constată că atunci când vremea devine umedă castorii construiesc diguri din cărţi, deoarece anterior trăiseră pe malurile unor râuri. Noi suntem aproape la fel de neadaptaţi la noul nostru mediu înconjurător. Sistemul nostru educaţional ne învaţă în continuare să admirăm calităţile care erau biologic utile în epoca homerică, neţinând cont de faptul că acum ele sunt nocive şi ridicole. Fiecare mişcare politică de succes apelează instinctiv la invidie, rivalitate sau ură, niciodată la nevoia de cooperare. Lucrul acesta este inerent metodelor noastre politice actuale şi se află în concordanţă cu nişte deprinderi preindustriale. În această privinţă deprinderile de gândire ale oamenilor nu pot fi schimbate decât printr-un efort conştient.

Oamenii înclină în chip firesc să pună nenorocirile pe seama răutăţii cuiva. Când cresc preţurile, de vină e speculantul; când scad salariile, de vină e capitalistul. De ce capitalistul e scos din cauză atunci când salariile cresc, iar speculantul când preţurile scad, omul de rând nu obişnuieşte să se întrebe. După cum nu observă nici că salariile şi preţurile cresc şi scad împreună. Dacă este capitalist, el vrea ca salariile să scadă iar preţurile să urce; dacă e salariat, vrea tocmai pe dos. Când un expert monetar încearcă să explice că speculanţii, sindicatele şi angajatorii obişnuiţi au prea puţin de-a face cu aceste fenomene, toată lumea reacţionează cu iritare, întocmai ca faţă de cineva care în Anglia ar pune sub semnul îndoielii atrocităţile germanilor. Nu ne place să ni se răpească un duşman; ne trebuie cineva pe care să dăm vina atunci când nu ne merge bine. E atât de deprimant să te gândeşti că suferi pentru că eşti un nerod; totuşi, la cei mai mulţi oameni acesta-i adevărul. Din acest motiv, nici un partid politic nu poate câştiga audienţă decât prin ură; e musai să ponegrească pe câte cineva. Dacă ticăloşia cuiva este singura cauză a nefericirii noastre, să-l pedepsim pe respectivul şi vom fi fericiţi. Exemplul suprem al acestui mod de gândire politică a fost Tratatul de la Versailles. Şi totuşi, majoritatea oamenilor nu fac decât să caute un nou ţap ispăşitor în locul germanilor.

Voi ilustra cele spuse punând în contrast două cărţi care pledează pentru socialism internaţional: *Capitalul* lui Marx şi *Allied Shipping Control* (*Controlul aliat al transportului naval*) de James Arthur Salter. (De bună seamă, sir Arthur Salter nu-şi spune socialist internaţional, şi totuşi este.) Putem considera aceste două cărţi ca reprezentând metoda politicianului, respectiv cea a funcţionarului public, de susţinere a schimbării eco-nomice. Ţelul lui Marx a fost să creeze un partid politic care finalmente să le copleşească pe toate celelalte; iar al lui Salter este de a-i influenţa pe administratori în cadrul sistemului existent şi de a modifica opinia publică prin argumente bazate pe avantajul general. Marx demonstrează în chip concludent că în condiţiile capitalismului muncitorii salariaţi suferă privaţiuni cumplite. Nu demonstrează şi nici nu încearcă să demonstreze că în comunism ei vor suferi mai puţin; aceasta e o presupunere implicită în stilul său şi în modul de ordonare a capitolelor. Orice cititor care porneşte cu o predispoziţie în favoarea clasei proletare va constata că împărtăşeşte şi el această supoziţie pe măsură ce citeşte, şi nu va observa niciodată că ea nu este demonstrată. Apoi, Marx repudiază în chip energic orice consideraţii etice ca neavând nimic de-a face cu dezvoltarea socială, despre care susţine, la fel ca Ricardo şi Malthus, că are loc în virtutea unor legi economice inexorabile. Dar Ricardo şi Malthus credeau că acele legi inexorabile

generează în chip inexorabil fericirea clasei lor şi suferinţa muncitorilor salariaţi; pe când Marx, aidoma lui Tertulian, nutrea o viziune apocaliptică despre un viitor în care clasa socială cu care el simpatizează se va bucura de toate bunătăţile, în timp ce burghezul va fluiera a pagubă. Deşi Marx pretindea că nu-i vede pe oameni nici buni, nici răi, ci doar întruchipări ale unor forţe economice, în fapt îl zugrăvea pe burghez ca fiind hain şi se străduia să aţâţe în muncitor o ură aprigă faţă de el. *Capitalul* lui Marx este în esenţă, asemeni Raportului Bryce[39], o colecţie de relatări despre atrocităţi, menită să stimuleze ardoarea războinică împotriva inamicului.[40] În chip cât se poate de firesc, el stimulează totodată şi ardoarea războinică a acelui inamic. În felul acesta generează războiul de clasă pe care-l profetizează. Marx s-a dovedit o forţă politică atât de redutabilă tocmai prin stimularea urii şi prin faptul că a izbutit să-i înfăţişeze pe capitalişti ca meritând oprobriul moral.

În cartea lui Salter ne întâmpină un spirit diametral opus. Salter posedă avantajul, care i-a lipsit lui Marx, de a se fi ocupat un timp de administrarea unui sistem de socialism internaţional. Acest sistem a fost creat nu din dorinţa de a-i ucide pe capitalişti, ci din dorinţa de a ucide nemţi. Cum însă nemţii sunt irelevanţi pentru problematica economică, ei nu stau în prim-planul cărţii lui Salter. Problema economică era întocmai ca şi cum soldaţii, muncitorii din fabricile de muniţii şi cei ce furnizau materii prime pentru muniţii ar fi fost ţinuţi neocupaţi iar restul populaţiei ar fi fost obligat să facă toată treaba. Sau, alternativ, ca şi cum s-ar fi ordonat dintr-odată ca toată lumea să presteze numai jumătate din munca prestată până atunci. Experienţa războiului ne furnizase o soluţie *tehnică* la această problemă, dar nu şi o soluţie *psihologică*, întrucât nu arătase cum se poate oferi cooperării, pe timp de pace, un stimul la fel de puternic cum au fost în anii războiului ura şi teama de nemţi.

Salter scrie următoarele:

> În momentul de faţă probabil că nu există obiectiv care să merite mai mult atenţia economiştilor de profesie dispuşi să abordeze problema pur ştiinţific, fără partizanate în favoarea sau împotriva controlului de stat, decât investigarea rezultatelor efective ale perioadei de război. Evidenţa faptelor de la care ar porni ei este într-adevăr atât de izbitoare, încât constituie cel puţin o provocare faţă de sistemul economic normal. Ce-i drept, mai mulţi factori au contribuit la rezultatele respective […]. O cercetare profesionistă nepartizană ar recunoaşte întreaga importanţă a acestor factori şi a altora, dar probabil că ar descoperi că şi metodele de organizare au jucat un rol însemnat. Succesul acestor metode în condiţiile războiului este, într-adevăr, de netăgăduit. La o estimare moderată şi luând în considerare şi producţia datorată persoanelor care înainte de război nu avuseseră un loc de muncă, între jumătate şi două treimi din capacitatea productivă a ţării au fost redirecţionate spre nevoile frontului şi alte servicii de război. Şi totuşi, pe durata războiului Marea Britanie a susţinut întregul său efort militar, menţinând totodată pentru populaţia civilă un nivel de trai ce n-a fost în nici o clipă intolerabil de scăzut, iar în anumite perioade şi pentru anumite clase a fost, pare-se, la fel de ridicat ca în condiţii de pace. A făcut aceasta fără să apeleze, în schimb, la vreun ajutor din alte ţări. Ea a importat din America, pe bani luaţi cu împrumut, mai puţin decât a livrat aliaţilor săi, pe bani daţi cu împrumut. A acoperit, aşadar, folosind mijloacele de producţie de acum, întreg consumul curent, atât pe cel necesitat de efortul de război, cât şi pe cel al populaţiei civile, cu doar un fragment din capacitatea ei productivă [p. 19].

Discutând despre sistemul comercial obişnuit pe timp de pace, el afirmă:

> Ţinea aşadar de esenţa sistemului economic pe timp de pace să nu fie supus în mod deliberat nici unei dirijări şi nici unui control. Potrivit criteriului exigent al condiţiilor de război, însă, el s-a dovedit a fi, cel puţin pentru acele condiţii, în bună măsură inadecvat şi defectuos. Potrivit acelor noi standarde, el era orb şi risipitor. Producea prea puţin, producea bunuri nepotrivite şi le distribuia cui nu trebuia [p. 17].

Sistemul care a fost treptat edificat sub constrângerile războiului a devenit, în 1918, sub toate aspectele lui esenţiale, un socialism internaţional deplin. Guvernele aliate erau, laolaltă, singurul cumpărător de alimente şi de materii prime, şi singurul decident a ceea ce trebuia importat, nu doar în

propriile lor ţări, ci şi în ţările europene neutre. Ele controlau în mod absolut producţia, întrucât aveau controlul asupra materiilor prime şi puteau raţionaliza întreprinderile după cum găseau de cuviinţă. În ceea ce priveşte alimentele, controlau până şi distribuţia cu amănuntul. Fixau deopotrivă preţurile şi cantităţile. Puterea lor era exercitată în principal prin Consiliul Aliat pentru Transportul Maritim, care, în cele din urmă, ajunsese să controleze aproape întreaga capacitate navală mondială, fiind, drept urmare, în măsură să dicteze condiţiile de import şi export. Sistemul era, aşadar, sub toate aspectele lui esenţiale, unul de socialism internaţional, aplicat cu precădere comerţului exterior, adică tocmai domeniului care creează cele mai mari dificultăţi socialiştilor politici.

Lucrul cel mai curios în privinţa acestui sistem este că nu a întâmpinat împotrivirea capitaliştilor. O caracteristică necesară a vieţii politice din timpul războiului era că în nici un caz vreun segment important al populaţiei nu trebuia năpăstuit. De pildă, în răstimpul de maximă solicitare a capacităţilor de transport, s-a susţinut că trebuie operate reduceri la capitolul muniţii, şi nu la alimente, de teamă să nu se creeze nemulţumiri în rândul populaţiei civile. Înstrăinarea capitaliştilor ar fi fost un lucru foarte periculos, şi în fapt întreaga transformare a fost efectuată fără fricţiuni serioase. Atitudinea adoptată nu era: cutare clase de oameni sunt ticăloase şi trebuie pedepsite, ci: sistemul existent pe timp de pace a fost ineficient şi se impune instituirea unuia nou, cu cât mai puţine privaţiuni pentru toţi cei interesaţi. Sub presiunea pericolului naţional, consimţirea la măsurile pe care guvernul le-a considerat necesare nu a fost atât de greu de obţinut ca în vremuri obişnuite. Dar chiar şi în vremuri obişnuite consensul ar fi mai puţin greu de obţinut dacă măsurile ar fi prezentate dintr-un punct de vedere administrativ, şi nu din cel al antagonismului dintre clase.

Din experienţa războiului pare să decurgă că majoritatea avantajelor sperate de la socialism pot fi obţinute prin control guvernamental asupra materiilor prime, a comerţului exterior şi a activităţii bancare. Acest punct de vedere a fost expus în valoroasa carte a lui E.M.H. Lloyd privind *Stabilizarea*[41]. Ea poate fi considerată un progres hotărâtor în analiza ştiinţifică a respectivei probleme, progres datorat experimentării la care războiul i-a silit pe unii funcţionari publici.

Unul din cele mai interesante lucruri, din punct de vedere practic, în cartea lui sir Arthur Salter îl constituie analiza metodelor de cooperare internaţională despre care s-a constatat că funcţionează cel mai bine în practică. Nu s-a instituit uzanţa ca fiecare ţară în parte să examineze fiecare problemă iar apoi să-şi folosească reprezentanţii diplomatici spre a obţine cât mai mult în negocierile cu celelalte puteri. Planul adoptat a fost ca pentru fiecare problemă să fie creat câte un comitet internaţional de experţi, astfel încât conflictele să nu fie între naţiuni, ci între bunuri. Comisia pentru grâne ar fi urmat să lupte cu cea pentru cărbune ş.a.m.d.; dar recomandările fiecăreia din ele erau rezultatul deliberării între experţi ai diferitelor ţări aliate. Poziţia, în fapt, era aproape una de sindicalism internaţional, exceptând doar autoritatea finală a Consiliului Suprem de Război. Morala ce se degajă de aici este că orice internaţionalism de succes trebuie să organizeze diversele funcţii în mod internaţional, nu doar să aibă un organism internaţional suprem care să armonizeze pretenţiile divergente ale unor organisme pur naţionale.

Oricine citeşte cartea lui Salter îşi dă numaidecât seama că o guvernare internaţională de felul celei ce a existat între aliaţi în cursul războiului, dacă ar putea fi instituită între toate ţările pe timp de pace, ar face să crească bunăstarea materială, psihică şi morală a aproape întregii populaţii a globului. Ea nu i-ar prejudicia pe oamenii de afaceri; ba chiar acestora li s-ar putea promite pe viaţă,

ca un stipendiu, profiturile lor medii pe ultimii trei ani. S-ar preîntâmpina astfel şomajul, teama de război, sărăcia, penuria şi supraproducţia. Argumentul şi metoda sunt expuse în cartea dlui Lloyd. În pofida acestor avantaje evidente şi universale, perspectivele de a se realiza ceva de acest fel sunt mai îndepărtate chiar şi decât cele de instaurare a unui socialism revoluţionar la scară mondială. Dificultatea cu care se confruntă socialismul revoluţionar vine din faptul că stârneşte prea multe împotriviri; cea a socialismului funcţionarilor publici vine din faptul că atrage prea puţini susţinători. Împotrivirea faţă de o măsură politică se naşte din teama de eventuale pierderi proprii; iar susţinerea se câştigă din speranţa (de obicei subconştientă) că vor avea de pierdut vrăjmaşii. Aşa se face că o politică ce nu prejudiciază pe nimeni nu beneficiază de nici un fel de susţinere, iar una care câştigă mulţi susţinători stârneşte totodată şi o aprigă împotrivire.

Industrialismul a creat o nouă necesitate de cooperare la scară mondială şi totodată o mai mare uşurinţă de a ne face rău unii altora prin ostilitate. Or, singurul apel care trezeşte ecou instinctiv în politica de partid este apelul la sentimente ostile; oamenii care percep nevoia de cooperare sunt neputincioşi. Înainte ca educaţia să fi fost îndreptată timp de o generaţie în noi direcţii şi ca presa să fi abandonat îndemnurile la ură, doar nişte politici nocive vor avea şanse de a fi adoptate în practică prin actualele noastre metode politice. Nu se vede însă prin ce mijloace ar putea fi schimbate educaţia şi presa înainte de a se fi schimbat sistemul nostru politic. Din această dilemă nu se poate ieşi, cel puţin nu în viitorul previzibil, prin mijloacele de acţiune obişnuite. Cel mult putem spera, din câte mi se pare, să devenim, cât mai mulţi dintre noi, sceptici în materie de politică, refuzând cu stricteţe de a ne încrede în diversele programe de partid atractive care ni se oferă din când în când. Numeroşi oameni inteligenţi, de la dl H.G. Wells încoace, au crezut că războiul din urmă a fost un război menit să pună capăt războaielor. Acum, ei sunt deziluzionaţi. Numeroşi oameni inteligenţi cred că războiul de clasă marxist va fi cel ce va pune capăt războaielor. Dacă acesta va izbucni vreodată, vor fi şi ei deziluzionaţi – în caz că va supravieţui vreunul. O persoană bine intenţionată care se încrede în indiferent ce mişcare politică puternică nu face decât să contribuie la perpetuarea acelei vrajbe organizate care ne distruge civilizaţia. Fireşte, nu enunţ asta ca pe o regulă absolută: trebuie să fim sceptici chiar şi faţă de propriul scepticism. Dacă însă un partid are o direcţie politică (aşa cum se întâmplă cu majoritatea) care în mod inevitabil face mult rău pe drumul spre un bine ultim, indiferent care, necesitatea scepticismului este foarte mare, dată fiind nesiguranţa tuturor calculelor politice. Avem serioase temeiuri de a bănui că, din punct de vedere psihanalitic, răul ce urmează a fi produs pe drum este cel ce face cu adevărat atrăgătoare agitaţia politică, în timp ce binele ultim ţine de domeniul „raţionalizării“.

Răspândirea scepticismului politic este posibilă; psihologic, ea înseamnă a ne concentra ostilitatea asupra politicienilor, în loc s-o îndreptăm asupra unor naţiuni sau a unor clase sociale. Cum ostilitatea nu poate deveni eficace decât cu ajutorul politicienilor, o ostilitate al cărei obiect sunt chiar ei poate oferi satisfacţie psihologică, dar nu poate fi socialmente dăunătoare. Eu o recomand întrucât îndeplineşte condiţiile dezideratului lui William James, putând fi un „echivalent moral al războiului“. Ce-i drept, politica ar fi astfel lăsată pe mâna unor ticăloşi patentaţi (adică a unor oameni pe care eu şi dumneavoastră îi detestăm), dar acesta ar putea fi un câştig. Citesc în *The Freeman* din 26 septembrie 1923 o povestioară ce poate exemplifica utilitatea nemerniciei politice. Un anume englez, împrietenindu-se cu un bătrân om de stat japonez, l-a întrebat pe acesta de ce

negustorii chinezi sunt cinstiţi, iar cei japonezi nu. „Cu câtva timp în urmă – a răspuns omul de stat –, viaţa politică din China a cunoscut o perioadă de corupţie deosebit de deşănţată, iar cât priveşte tribunalele, justiţia devenise o bătaie de joc. În aceste condiţii, negustorul chinez, spre a salva activitatea comercială de haos şi stagnare totală, s-a văzut nevoit să adopte cele mai riguroase standarde etice; şi de atunci, cuvântul lui este sfânt. Pe când în Japonia negustorul nu a fost silit să procedeze aşa, deoarece noi avem, probabil, cel mai desăvârşit cod juridic din lume. Aşa că, dacă faci afaceri cu un japonez, trebuie să ştii că rişti.“ Din această poveste se vede că politicienii necinstiţi s-ar putea să facă mai puţin rău decât cei cinstiţi.

Noţiunea de politician „cinstit“ nu este tocmai simplă. Cea mai permisivă definiţie a ei ar fi: politicianul ale cărui acţiuni politice nu sunt dictate de dorinţa de a-şi rotunji propriul venit. În acest sens, dl Lloyd George[42] este cinstit. Stadiul următor ar fi cel de persoană ale cărei acţiuni politice nu sunt dictate de motive pecuniare, nici de dorinţa de a-şi consolida sau asigura propria putere. În acest sens lordul Grey[43] e un politician cinstit. Ultimul sens şi cel mai exigent este: politicianul care, în acţiunile sale publice, nu este doar dezinteresat, ci nu se situează nici foarte mult sub standardul de veracitate şi onoare care e considerat de la sine înţeles între cunoscuţi. În acest sens lordul Morley[44] a fost un politician cinstit; sau cel puţin a fost cinstit întotdeauna, iar politician până când din pricina cinstei s-a pomenit scos din politică. Dar până şi un politician care e cinstit în sensul cel mai înalt poate fi foarte dăunător; aici poate fi luat ca ilustrare cazul lui George III. Prostia şi părtinirea inconştientă aduc deseori mai mult prejudiciu decât venalitatea. În plus, un politician cinstit nu va fi tolerat de o democraţie decât dacă e foarte prost, precum răposatul duce de Devonshire[45]; pentru că doar un om foarte prost poate împărtăşi în mod sincer prejudecăţile a mai mult de jumătate din naţiune. Prin urmare, orice om care este deopotrivă capabil şi devotat binelui pu-blic, dacă reuşeşte în politică, nu poate fi decât ipocrit; cu timpul, însă, ipocrizia îi va distruge devotamentul faţă de binele obştesc.

Un paliativ evident la neajunsurile democraţiei în forma ei de acum ar consta în a încuraja mai multă popularizare şi iniţiativă din partea funcţionarilor publici. Ei ar trebui să aibă dreptul, iar ocazional chiar şi datoria, de a elabora legi în nume propriu şi de a expune public argumentele în favoarea lor. Resortul finanţelor şi cel al muncii au deja conferinţe internaţionale, dar ar trebui să extindă mult această metodă şi să determine crearea unui secretariat internaţional având drept menire permanentă pregătirea de măsuri care să fie susţinute simultan în diferite ţări. Exponenţii intereselor agricole din lume ar trebui, tot aşa, să se întrunească în vederea unor negocieri directe şi a adoptării de politici comune. Şi aşa mai departe. Nu-i nici posibil, nici dezirabil să se renunţe la parlamentele democratice, deoarece, pentru a fi încununate de succes, diversele măsuri, după cuvenita discutare şi după aducerea la cunoştinţă a opiniilor formulate de specialişti, trebuie să fie de natură a convinge pe cetăţeanul de rând. Or, în prezent în majoritatea chestiunilor cetăţeanul de rând nu cunoaşte opinia cumpănită a experţilor şi nu există suficiente mecanisme pentru cristalizarea opiniei lor colective sau majoritare. În particular, funcţionarii publici nu au posibilitatea de a-şi susţine public ideile, decât în anumite cazuri excepţionale şi prin metode nonpolitice. Dacă măsurile ar fi elaborate de experţi în urma unei deliberări internaţionale, ele ar trece peste deosebirile dintre partide şi ar prilejui mult mai puţine divergenţe de opinie decât se consideră normal în prezent. Cred, de pildă, că, la nivel internaţional, ministerele finanţelor şi cele ale muncii, dacă ar izbuti să depăşească neîncrederea lor

reciprocă, ar putea în momentul de faţă să cadă de acord asupra unui program a cărui elaborare le-ar lua parlamentelor naţionale ani de zile, şi prin aceasta ar îmbunătăţi enorm de mult actuala stare a lumii. Dacă şi-ar armoniza vocile, ar fi greu ca cineva să li se poată opune.

Interesele comune ale omenirii sunt numeroase şi importante, dar mecanismele politice existente le eclipsează din pricina competiţiei pentru putere între diverse naţiuni şi diverse partide. Un altfel de mecanism, care nu reclamă schimbări juridice sau constituţionale şi care n-ar fi foarte greu de creat, ar submina puterea patimilor naţionale şi de partid şi ar concentra atenţia asupra unor măsuri benefice pentru toţi, iar nu asupra celor prejudiciabile pentru inamici. Sugerez că în aceste direcţii, şi nu prin guvernarea de partid în interior şi prin diplomaţia de stat în exterior, se poate găsi o ieşire din pericolul ce planează în prezent asupra civilizaţiei. Cunoştinţele necesare în acest sens există, şi există şi bunăvoinţă; dar ele rămân deopotrivă de neputincioase câtă vreme nu dispun de organe potrivite prin care să se facă auzite.

Note

35. Alocuţiune prezidenţială către Uniunea Studenţilor de la London School of Economics and Political Science, 10 octombrie 1923.

36. Potrivit acestei teorii economice, care poartă numele celui ce a formulat-o, finanţistul englez Thomas Gresham (1519–1579), „moneda proastă alungă moneda bună“; altfel spus: dacă două monede cu aceeaşi valoare de schimb circulă concomitent, cea considerată a avea o valoare intrinsecă mai mică tinde să elimine din circulaţie moneda cu valoare intrinsecă mai mare, deoarece aceasta va fi în mai mare măsură tezaurizată (*n. red*.).

37. Citat din Shakespeare, *Macbeth*, actul V, scena 5 (*n. tr.*).

38. Amalgamated Press, trust de presă al lui Alfred Harmsworth, prim viconte Northcliffe (1865–1922), pionier al jurnalismului tabloid (*n. tr*.).

39. Acest raport, denumit după şeful comisiei care l-a elaborat, vicontele James Bryce (1838–1922), a fost întocmit în mai 1915 spre a verifica adevărul relatărilor despre atrocităţile săvârşite de militarii germani asupra populaţiei civile din Belgia în Primul Război Mondial (*n. red*.).

40. Partea teoretică a *Capitalului* este analogă discursurilor noastre despre „războiul menit să pună capăt războaielor“, „războiul purtat în apărarea naţiunilor mici“, „războiul pentru democraţie“ etc. Singurul lui scop este de a-l face pe cititor să simtă că ura stârnită în el este de natura unei indignări legitime şi că poate fi nutrită în folosul omenirii.

41. [*Stabilization: An Economic Policy for Producers & Consumers*,] George Allen & Unwin, [London,] 1923.

42. David Lloyd George (1863–1945), om politic britanic, prim-ministru al Regatului Unit al Marii Britanii şi Irlandei între 1916 şi 1922 (*n. red*.).

43. Edward Grey, prim viconte Grey de Fallodon (1862–1933), politician britanic de orientare liberală, ministru al afacerilor externe între 1905 şi 1916 (*n. red*.).

44. John Morley, prim viconte Morley de Blackburn (1838–1923), om de stat, scriitor şi jurnalist britanic (*n. red*.).

45. Probabil că Russell se referă la Spencer Cavendish, al optulea duce de Devonshire (1833–1908), om de stat britanic de orientare liberală (*n. red*.).

12
GÂNDIREA LIBERĂ ŞI PROPAGANDA OFICIALĂ[46]

Moncure Conway, în onoarea căruia ne-am reunit astăzi, şi-a închinat viaţa pentru două mari obiective: libertatea gândirii şi libertatea individului. În privinţa acestor obiective, ceva s-a câştigat de la el încoace, dar câte ceva s-a şi pierdut. Noi pericole, întru câtva diferite de cele din trecut, ameninţă ambele aceste genuri de libertate, şi dacă în apărarea lor nu va putea fi mobilizată o opinie publică viguroasă şi vigilentă, în răstimp de o sută de ani ambele se vor împuţina considerabil. Scopul meu în acest eseu este de a evidenţia noile pericole şi de a ridica întrebarea în ce mod li se poate face faţă.

Să începem prin a încerca să lămurim ce anume înţelegem prin „gândire liberă“. Această expresie are două sensuri. În sensul mai îngust ea înseamnă gândire care nu acceptă dogmele religiei tradiţionale[47]. În acest sens, cineva este „liber-cugetător“ dacă nu este creştin, musulman, buddhist, şintoist sau membru al vreunei alte grupări umane care recunoaşte o ortodoxie moştenită. În ţările creştine, unui om i se spune „liber-cugetător“ dacă nu crede ferm în Dumnezeu, deşi asta nu ar fi de-ajuns să-l facă pe cineva „liber-cugetător“ într-o ţară buddhistă.

Nu vreau să minimalizez importanţa gândirii libere în această accepţiune a termenului. Eu însumi nu aparţin nici uneia dintre religiile cunoscute şi sper că toate credinţele religioase vor dispărea cu timpul. Şi nu cred că, punând în cumpănă bunele şi relele, credinţa religioasă a fost o forţă a binelui. Deşi sunt gata să admit că în anumite timpuri şi locuri a avut anumite efecte bune, consider că ea aparţine copilăriei raţiunii umane şi unui stadiu de dezvoltare pe care în prezent suntem pe cale să-l depăşim.

Există însă şi un sens mai larg al „gândirii libere“, pe care îl consider de şi mai mare importanţă. S-ar putea spune chiar că răul făcut de religiile tradiţionale s-a datorat în principal faptului că au împiedicat gândirea liberă în acest sens mai larg. Sensul mai larg nu-i atât de uşor de definit precum acela mai restrâns, încât nu strică să zăbovim un pic spre a-i dezvălui esenţa.

Când afirmăm despre ceva că este „liber“, ceea ce avem în vedere nu va fi suficient de precis dacă nu menţionăm faţă de ce anume este liber. A fi liber presupune a nu fi supus unei constrângeri exterioare, iar pentru a fi precişi ar trebui să spunem despre ce fel de constrângere este vorba. Gândirea, bunăoară, este „liberă“ dacă nu este supusă anumitor genuri de control din afară care sunt adesea prezente. Unele din aceste genuri de control ce trebuie să lipsească pentru ca gândirea să fie „liberă“ sunt evidente, pe când altele sunt mai subtile şi mai greu sesizabile.

Să începem cu cele mai evidente. Gândirea nu este „liberă“ dacă împărtăşirea sau neîmpărtăşirea anumitor opinii sau exprimarea credinţei ori necredinţei în anumite chestiuni atrag după ele sancţiuni penale. În lume sunt deocamdată foarte puţine ţările în care există chiar şi acest gen elementar de

libertate. În Anglia, legea împotriva blasfemiei prevede că este ilicită exprimarea necredinţei în religia creştină, deşi în practică această lege nu se pune în mişcare în cazul persoanelor înstărite.[48] Este de asemenea ilicit să expui ceea ce a propovăduit Hristos pe tema neîmpotrivirii. Prin urmare, cine vrea să evite statutul de infractor trebuie să se declare de acord cu învăţătura lui Hristos, dar totodată să evite a spune în ce constă această învăţătură. În America, nimeni nu poate intra în ţară fără ca mai întâi să declare solemn că repudiază anarhismul şi poligamia; iar odată intrat, trebuie să declare în plus că repudiază şi comunismul. În Japonia este potrivnic legii să declari că nu crezi în divinitatea împăratului. După cum se vede, o călătorie în jurul lumii e o aventură periculoasă. Un mahomedan, un tolstoian, un bolşevic sau un creştin nu o poate întreprinde fără ca într-un punct sau altul de pe traseu să devină infractor sau să trebuiască să-şi ţină gura în privinţa a ceea ce consideră a fi nişte adevăruri importante. Fireşte că asta se aplică doar pasagerilor de la clasele inferioare; cei care călătoresc la clasa întâi sunt liberi să creadă ce le place, cu condiţia doar să nu importuneze peste măsură.

E clar că cea mai elementară condiţie a libertăţii gândirii este absenţa sancţiunilor penale pentru exprimarea opiniilor. Nici una din ţările mari n-a atins încă acest nivel, deşi majoritatea îşi închipuie că l-au atins. Opiniile care sunt încă persecutate le par majorităţii oamenilor atât de monstruoase şi de imorale, încât consideră că nu trebuie să li se aplice principiul general al toleranţei. Acest mod de a vedea lucrurile este însă exact acelaşi cu cel ce a făcut odinioară posibile torturile Inchiziţiei. A fost o vreme când protestantismul părea la fel de infam cum pare azi bolşevismul. Rog să nu deduceţi din această din urmă observaţie că eu însumi aş fi protestant sau bolşevic.

În lumea de astăzi, însă, sancţiunile penale sunt cel mai mic dintre obstacolele ce stau în calea gândirii libere. Cele mai mari obstacole sunt în prezent sancţiunile economice şi distorsionarea datelor. Evident că gândirea nu este liberă dacă declararea anumitor opinii te pune în imposibilitatea de a-ţi câştiga existenţa. La fel de evident este că gândirea nu e liberă dacă toate argumentele uneia dintre părţile în dispută sunt mereu prezentate într-un mod cât se poate de atrăgător, pe când argumentele celeilalte părţi nu pot fi detectate decât printr-o căutare stăruitoare. Ambele obstacole există în fiecare din ţările mari pe care le cunosc, cu excepţia Chinei, care este (sau a fost) ultimul refugiu al libertăţii. Despre aceste obstacole voi discuta în cele ce urmează – despre mărimea lor actuală, despre probabilitatea creşterii lor şi despre posibilitatea de a fi diminuate.

Putem spune că gândirea e liberă când este expusă competiţiei libere dintre credinţe, adică atunci când toate credinţele au posibilitatea să se etaleze, fără ca vreuneia să i se ataşeze avantaje ori dezavantaje juridice sau pecuniare. Acesta e un ideal care, din varii motive, s-ar putea să nu fie atins pe deplin niciodată. Este însă posibil să ajungem mult mai aproape de el decât ne aflăm în prezent.

Trei incidente din propria-mi viaţă pot să arate cum, în Anglia zilelor noastre, balanţa este înclinată în favoarea creştinismului. Le pomenesc aici din motivul că mulţi oameni nu-şi dau deloc seama de dezavantajele ce-i pot lovi pe cei care-şi mărturisesc agnosticismul.

Primul aparţine unei etape foarte timpurii din viaţa mea. Tatăl meu era liber-cugetător, dar a murit când eu abia împlinisem trei ani. Dorind ca eu să fiu crescut fără superstiţii, mi-a desemnat drept tutori doi liber-cugetători. Instanţele judecătoreşti n-au ţinut cont de testamentul său şi au hotărât să fiu educat în credinţa creştină. Mă tem că rezultatul a fost dezamăgitor, dar nu din vina legii. Dacă tata ar fi dispus să fiu educat în spiritul sectei hristadelfiene[49], al celei muggletoniene[50] sau ca un

adventist de ziua a şaptea, instanţelor judecătoreşti nici nu le-ar fi trecut prin minte să se împotrivească. Un părinte are dreptul să dispună ca după moartea sa copiilor săi să li se vâre în cap orice superstiţie imaginabilă, dar n-are dreptul să spună că ei trebuie feriţi, dacă se poate, de orice superstiţie.

Cel de-al doilea incident s-a petrecut în anul 1910. Atunci am dorit să candidez la alegerile parlamentare din partea liberalilor, iar împuterniciţii partidului m-au recomandat unei anumite circumscripţii. M-am adresat Asociaţiei Liberale, ai cărei membri s-au exprimat favorabil, încât adoptarea mea părea certă. Fiind însă chestionat de un conciliabul intern restrâns, am recunoscut că sunt agnostic. Ei m-au întrebat dacă faptul era de natură să devină public, iar eu am răspuns că probabil da. M-au întrebat atunci dacă n-aş fi dispus ca ocazional să mă duc la biserică, iar eu am răspuns că nu. Drept urmare, au selectat un alt candidat, care a fost ales pe merit, fiind mereu de atunci membru al Parlamentului, iar în prezent (1922) şi al guvernului.

Cel de-al treilea incident s-a petrecut imediat după aceea. Am fost invitat de Trinity College din Cambridge să predau la dânşii, dar fără a fi *fellow*. Diferenţa nu este de ordin pecuniar, ci constă în aceea că un *fellow* face parte din conducerea colegiului şi în perioada cât are statut de *fellow* nu poate fi destituit decât în caz de crasă imoralitate. Nu mi s-a acordat statutul de *fellow* pentru motivul că partida clericală nu a vrut ca partida anticlericală să capete un votant în plus. Urmarea a fost că în 1916 am fost concediat, fiindcă nu le plăcuse atitudinea mea faţă de război.[51] Dacă singura mea resursă ar fi fost acel profesorat, aş fi ajuns muritor de foame.

Aceste trei incidente ilustrează de ce genuri de dezavantaje au parte chiar şi în Anglia de astăzi liber-cugetătorii declaraţi. Oricare alt liber-cugetător declarat ar putea relata din propria-i experienţă incidente similare, adesea de natură mai gravă. Rezultatul net este că oamenii fără dare de mână nu îndrăznesc să fie sinceri în privinţa credinţelor lor religioase.

Fireşte că lipsa de libertate se manifestă nu doar, şi poate nu în primul rând, în privinţa religiei. Credinţa în comunism sau în amorul liber îl defavorizează pe cel în cauză mai mult decât agnosticismul. Nu numai că astfel de vederi constituie un dezavantaj, dar şi accesul la publicitate al argumentelor în favoarea lor este mai anevoios. Pe de altă parte, în Rusia avantajele şi dezavantajele sunt tocmai pe dos: cei ce profesează ateismul, comunismul şi amorul liber au parte de viaţă înlesnită şi de putere, iar pentru propaganda împotriva acestor opinii nu există nici o posibilitate. Urmarea e că în Rusia un grup de fanatici simte certitudine absolută în privinţa unui ansamblu de propoziţii îndoielnice, iar în restul lumii, un alt grup de fanatici simte o certitudine la fel de intensă în privinţa unui ansamblu diametral opus de propoziţii la fel de îndoielnice. Dintr-o astfel de situaţie rezultă inevitabil, de ambele părţi, război, încrâncenare şi persecuţii.

William James predica odinioară „voinţa de a crede“. În ce mă priveşte, aş predica mai curând „voinţa de a te îndoi“. Nici una din credinţele noastre nu este întru totul adevărată; toate au cel puţin o penumbră de vag şi de eroare. Metodele de a spori gradul de adevăr al credinţelor noastre sunt bine cunoscute; ele constau în a asculta toate părţile, a încerca stabilirea tuturor faptelor relevante, a ne controla propriile partizanate prin discuţii cu oameni ce au înclinaţii opuse şi a cultiva disponibilitatea de a abandona orice ipoteză care s-a dovedit inadecvată. Aceste metode sunt practicate în ştiinţă şi cu ajutorul lor a fost clădit edificiul cunoaşterii ştiinţifice. Orice om de ştiinţă a cărui concepţie este cu adevărat ştiinţifică este dispus să admită că ceea ce în momentul de faţă

trece drept cunoaştere ştiinţifică va necesita cu siguranţă corecţii odată cu progresul cunoaşterii; cu toate acestea, este suficient de aproape de adevăr spre a servi pentru majoritatea scopurilor practice, deşi nu pentru toate. În ştiinţă – singurul loc în care se găseşte ceva ce aproximează cunoaşterea genuină – atitudinea oamenilor este prudentă şi plină de îndoieli.

În religie şi politică, dimpotrivă, deşi deocamdată nu există nimic care să aproximeze cunoaşterea ştiinţifică, toată lumea consideră *de rigueur* să aibă o opinie dogmatică, susţinută prin înfometare, întemniţare şi război şi ferită cu grijă de competiţia argumentativă cu vreo opinie diferită. Dacă oamenilor li s-ar putea inculca o mentalitate cât de cât agnostică în privinţa acestor chestiuni, nouă zecimi din relele lumii moderne ar fi tămăduite. Războiul ar deveni imposibil, deoarece fiecare din tabere ar înţelege că în mod sigur ambele tabere greşesc. Persecuţiile ar înceta. Educaţia ar urmări lărgirea orizontului spiritual, şi nu îngustarea lui. Oamenii ar fi selectaţi pentru funcţii ţinând cont de aptitudinile lor pentru îndeletnicirea respectivă, şi nu pentru că se aliniază dogmelor iraţionale ale celor de la putere. Aşadar, îndoiala raţională, dacă ar putea fi generată, ar fi prin ea însăşi suficientă pentru a inaugura o epocă de pace şi prosperitate.

Cu câţiva ani în urmă, teoria relativităţii şi modul cum a fost receptată ea în lume ne-au oferit un exemplu strălucit de ceea ce înseamnă mentalitate ştiinţifică. Einstein, un pacifist evreu germano-elveţian, a fost numit la începutul războiului de către guvernul german într-un post de profesor cercetător; predicţiile sale au fost verificate de către o expediţie britanică trimisă să observe eclipsa din 1919, foarte curând după armistiţiu. Teoria sa busculează întreg cadrul teoretic al fizicii tradiţionale; ea este aproape la fel de prejudiciabilă dinamicii ortodoxe cum a fost Darwin pentru Cartea Facerii. Cu toate acestea, fizicieni de pretutindeni şi-au arătat întreaga disponibilitate de a accepta teoria lui de îndată ce s-a constatat că dovezile empirice îi sunt favorabile. Dar nici unul din ei, şi cel mai puţin Einstein însuşi, n-ar fi pretins că el rostise ultimul cuvânt. Einstein nu înălţase un monument de dogmă infailibilă care să dureze în veci. Există dificultăţi pe care el nu este în stare să le rezolve; teoriile lui vor trebui să fie la rândul lor modificate, tot aşa cum ele le-au modificat pe ale lui Newton. Această nedogmatică receptivitate critică reprezintă adevărata atitudine a ştiinţei.

Ce s-ar fi întâmplat dacă Einstein ar fi avansat ceva la fel de nou în sfera religiei sau a politicii? Englezii ar fi găsit în teoria sa elemente de prusianism; antisemiţii ar fi privit-o drept un complot sionist; naţionaliştii din toate ţările ar fi găsit că e întinată de pacifism laş şi ar fi declarat-o simplu tertip pentru sustragerea de la serviciul militar. Toţi profesorii de modă veche ar fi contactat Scotland Yardul cerând să fie interzis importul scrierilor sale. Profesorii favorabili lui ar fi fost concediaţi. El, între timp, ar fi atras de partea sa guvernul vreunei ţări înapoiate, unde ar fi devenit ilegal să se predea orice altceva în afara doctrinei sale, care s-ar fi transformat astfel într-o dogmă misterioasă neînţeleasă de nimeni. În cele din urmă adevărul sau falsitatea doctrinei sale s-ar fi decis pe un câmp de luptă, fără a se mai culege noi dovezi în favoarea sau împotriva ei. Această metodă este rezultatul logic al voinţei de a crede a lui William James.

Ceea ce ne trebuie nu este voinţa de a crede, ci dorinţa de a afla, care este tocmai opusul.

Dacă admitem că este de dorit o stare de îndoială raţională, e important să ne întrebăm cum de există în lume atâta certitudine iraţională. O bună parte din ea se datorează iraţionalităţii şi credulităţii inerente a firii omeneşti medii. Dar această sămânţă a păcatului intelectual originar este

hrănită şi stimulată de alţi factori, dintre care trei joacă rolul principal, şi anume educaţia, propaganda şi constrângerea economică. Să-i examinăm pe rând.

(1) *Educaţia*. În toate ţările avansate educaţia se află în mâinile statului. Despre unele dintre lucrurile care se predau, oficialii care le prescriu ştiu că sunt false, iar despre multe altele orice persoană lipsită de prejudecăţi ştie că sunt false sau cel puţin îndoielnice. Luaţi, bunăoară, felul în care se predă istoria. Fiecare naţiune urmăreşte în manualele de istorie doar propria glorificare. Când o persoană îşi scrie autobiografia, se aşteaptă de la ea o anumită modestie; când însă o naţiune îşi scrie autobiografia, nu-şi mai încape în piele de fudulie şi vanitate. În vremea tinereţii mele, în manualele de şcoală se scria că francezii sunt plini de păcate, iar nemţii, virtuoşi; acum se scrie invers. În nici unul din cazuri nu există nici cel mai mic respect pentru adevăr. Manualele germane, când se referă la bătălia de la Waterloo, îl prezintă pe Wellington ca aproape înfrânt atunci când a sosit Blücher şi a salvat situaţia; manualele englezeşti afirmă că Blücher n-a avut cine ştie ce contribuţie. Atât autorii manualelor germane, cât şi cei ai manualelor englezeşti îşi dau seama că nu spun adevărul. Manualele americane erau odinioară violent anti-britanice; de la război încoace, au devenit la fel de violent pro-britanice, în ambele cazuri nepăsându-le de adevăr.[52] Atât înainte, cât şi după, principalul scop al educaţiei în Statele Unite a fost transformarea mulţimii pestriţe de copii de imigranţi în „buni americani“. Nimănui, pare-se, nu i-a trecut prin minte că un „bun american“, întocmai ca şi un „bun german“ sau un „bun japonez“ este, *pro tanto*, un prost exemplar uman. Un „bun american“ este o persoană impregnată de credinţa că America e cea mai admirabilă ţară de pe lume şi că ea trebuie totdeauna susţinută cu entuziasm în orice dispută. În principiu, este posibil ca aceste propoziţii să fie adevărate, în care caz un om raţional n-ar avea de ce să le tăgăduiască. Dar dacă sunt adevărate, ar trebui predate pretutindeni în lume, nu doar în America. Nu poate să nu nască suspiciuni faptul că astfel de propoziţii nu sunt crezute în afara acelei ţări anume pe care o glorifică. Până una alta, în toate ţările lumii, întreaga maşinărie a statului lucrează la a-i face pe nişte copii lipsiţi de apărare să creadă anumite propoziţii absurde, pregătindu-i astfel de a fi gata să moară pentru nişte interese funeste, convinşi că luptă pentru dreptate şi adevăr. Acesta e doar unul din nenumăratele moduri în care educaţia este folosită nu ca să transmită cunoaştere veritabilă, ci ca să-i facă pe oameni pliabili la vrerea stăpânilor lor. Fără un minuţios sistem de amăgire în şcoala elementară, ar fi cu neputinţă de păstrat simulacrul democraţiei.

Înainte de a părăsi subiectul educaţiei, voi lua încă un exemplu din America[53] – nu pentru că America s-ar înfăţişa mai rău decât alte ţări, ci pentru că este cea mai modernă, arătând relele care sunt în creştere, şi nu pe cele ce se află în scădere. În statul New York o şcoală nu poate fi înfiinţată fără o autorizaţie din partea statului, chiar dacă e susţinută integral din fonduri private. O recentă lege[54] prevede să nu se acorde autorizaţie nici unei şcoli „în care se constată că în cadrul instrucţiei oferite figurează doctrina că guvernele în funcţie trebuie răsturnate prin forţă, violenţă sau prin alte mijloace nelegiuite“. După cum explică *The New Republic*, în textul legii nu este cuprinsă nici o limitare la unul sau altul dintre guvernele în funcţiune. În virtutea acestei legi ar fi fost, aşadar, ilicit ca în timpul recentului război să fie predată doctrina potrivit căreia guvernul Kaiserului trebuie răsturnat prin forţă; iar mai apoi, ar fi fost ilicită sprijinirea lui Kolceak[55] sau a lui Denikin[56] împotriva guvernului sovietic. Fireşte că astfel de consecinţe n-au fost intenţionate şi s-au datorat doar unor greşeli de redactare. Ce anume s-a intenţionat rezultă dintr-o altă lege adoptată în aceeaşi

perioadă şi care se aplică profesorilor din şcolile de stat. Aceasta prevede că certificatele ce permit predarea în astfel de şcoli nu pot fi eliberate decât unor persoane care „au dovedit îndeajuns“ că sunt „loiale şi obediente guvernului acestui stat şi celui al Statelor Unite“, fiind refuzate celor ce au susţinut, indiferent unde şi când, „o formă de guvernământ diferită de cea a Statelor Unite“. Comitetul care a întocmit aceste legi stipula, după cum citează *The New Republic*, că profesorul care „nu aprobă actualul sistem social […] trebuie să-şi dea demisia“ şi că „nici unei persoane care nu este gata să combată teoriile schimbării sociale nu trebuie să i se încredinţeze sarcina de a-i pregăti pe tineri şi pe vârstnici pentru responsabilităţile ataşate cetăţeniei“. Aşadar, conform menţionatei legi a statului New York, Hristos şi George Washington ar fi moralmente nepotriviţi pentru educarea tinerilor. Dacă Hristos ar fi să se ducă la New York şi să spună „Lăsaţi copiii să vină la mine“, preşedintele Comitetului pentru Învăţământ din New York i-ar replica: „Domnule, nu văd nici un fel de dovezi că dumneata eşti gata să combaţi teoriile schimbării sociale. Ba chiar am auzit spunându-se că propovăduieşti ceea ce dumneata numeşti *împărăţia* cerurilor, pe când ţara asta este, slavă Domnului, republică. E vădit că guvernământul acelei împărăţii a cerurilor ar fi esenţialmente diferit de cel al statului New York, aşa că nici un copil nu va fi lăsat să vină la dumneata“. Dacă respectivul preşedinte n-ar replica aşa, el nu şi-ar îndeplini datoria de funcţionar căruia i s-a încredinţat aplicarea legii cu pricina.

Efectele unor asemenea legi sunt cât se poate de serioase. Să presupunem, de dragul discuţiei, că guvernul şi sistemul social din statul New York sunt cele mai bune din câte au existat vreodată pe planeta noastră; chiar şi atunci, e de presupus că ambele ar fi susceptibile de îmbunătăţiri. Orice persoană care admite această propoziţie evidentă este, potrivit legii, nepotrivită să predea într-o şcoală de stat. Astfel, legea cu pricina stipulează că toţi profesorii trebuie să fie ori ipocriţi, ori neghiobi.

Pericolul în creştere exemplificat de mai sus amintita lege a statului New York este cel ce rezultă din încredinţarea întregii puteri în mâinile unei singure organizaţii, fie ea statul, o asociaţie sau o federaţie de asociaţii. În cazul educaţiei, puterea e în mâinile statului, care-i poate împiedica pe tineri să vină în contact cu vreo doctrină ce lui nu-i este pe plac. Îmi închipui că mai există oameni care cred că un stat democratic aproape că se confundă cu poporul. Aceasta este însă o iluzie. Statul e un ansamblu de înalţi funcţionari, diferiţi de la un resort la altul, care beneficiază de lefuri frumuşele câtă vreme se menţine statu-quoul. Singura schimbare în statu-quo pe care e probabil ca ei s-o dorească ar consta în creşterea birocraţiei şi a puterii birocraţilor. Este, prin urmare, firesc ca ei să profite de oportunităţi de felul agitaţiei războinice spre a dobândi puteri inchizitoriale asupra personalului din subordine, inclusiv dreptul de a-i concedia pe subalternii care li se opun. În materie de viaţă spirituală, ca bunăoară în educaţie, o asemenea stare de lucruri este funestă. Ea pune capăt oricărei posibilităţi de progres în ce priveşte libertatea sau iniţiativa intelectuală. Acesta e totuşi rezultatul la care se ajunge în mod firesc dacă întregul învăţământ elementar este lăsat la cheremul unei singure organizaţii.

Toleranţa religioasă a biruit, într-o anumită măsură, dat fiind că oamenii au încetat să considere religia atât de importantă cum se credea odinioară. Dar în politică şi în economie, care au luat locul deţinut în trecut de religie, se manifestă o tendinţă crescândă spre persecuţie, care nu se mărgineşte nicidecum la un singur partid. În Rusia persecutarea opiniei este mai severă decât în oricare ţară

capitalistă. La Petrograd am întâlnit un eminent poet rus, Aleksandr Blok, care ulterior a murit în urma privaţiunilor suferite. Bolşevicii îi permiseseră să predea estetica, dar el se plângea că ţineau morţiş să o predea „din punct de vedere marxist“. Dânsul nu izbutea să priceapă ce legătură avea teoria ritmicii cu marxismul, deşi, spre a nu muri de foame, a făcut tot posibilul să descopere. Fireşte că timp de ani de zile după venirea bolşevicilor la putere nu s-a putut tipări în Rusia nici o luare de poziţie critică faţă de dogmele pe care se întemeiază regimul.

Exemplul Americii şi cel al Rusiei ilustrează concluzia spre care se pare că ne îndreptăm, anume că atâta timp cât va dăinui actuala credinţă fanatică în importanţa politicii, gândirea liberă în chestiuni politice va fi cu neputinţă şi domneşte marele pericol ca lipsa de libertate să se propage şi în alte domenii, aşa cum s-a întâmplat în Rusia. Doar o anumită doză de scepticism politic ne poate feri de această nenorocire.

Nu trebuie să ne închipuim că înalţii funcţionari care se ocupă de educaţie doresc ca tinerii să fie educaţi. Dimpotrivă, problema lor e cum să transmită informaţie fără să dezvolte inteligenţa. Educaţia ar trebui să urmărească două obiective: întâi, să ofere anumite cunoştinţe – de citit şi scris, de limbă şi matematici etc.; iar în al doilea rând, să creeze acele deprinderi intelectuale care să-i facă în stare pe oameni să dobândească singuri cunoştinţe şi să judece corect cu propriul cap. Pe cel dintâi îl putem numi informare, iar pe cel de-al doilea, cultivare a inteligenţei. Utilitatea informării este admisă deopotrivă teoretic şi practic, căci fără o populaţie ştiutoare de carte statul modern este cu neputinţă. În schimb, utilitatea inteligenţei este admisă doar teoretic, nu şi practic: nu se doreşte ca oamenii obişnuiţi să gândească pe cont propriu, deoarece oamenii care gândesc aşa sunt greu de condus şi creează dificultăţi administrative. Numai „paznicii“, în terminologia lui Platon, trebuie să gândească; restul oamenilor trebuie să asculte sau să-şi urmeze conducătorii ca o turmă de oi. Această doctrină, deseori în mod inconştient, a supravieţuit instaurării democraţiei politice, viciind în mod radical toate sistemele de învăţământ naţionale.

Ţara care a reuşit cel mai bine să ofere informaţie fără a cultiva inteligenţa este Japonia – cel mai recent adaos la civilizaţia modernă. Despre învăţământul elementar japonez se spune că este admirabil din punctul de vedere al instruirii. Dar pe lângă instruire, el mai urmăreşte şi un alt scop – cultul împăratului –, un crez cu mult mai puternic acum decât a fost înainte ca Japonia să se fi modernizat.[57] Astfel, şcolile sunt folosite simultan spre a transmite cunoştinţe şi spre a promova superstiţia. Cum pe noi cultul împăratului nu ne ispiteşte, vedem limpede ce este absurd în învăţământul japonez. Propriile noastre superstiţii ni se par fireşti şi pertinente, astfel că nu le percepem atât de limpede ca pe cele japoneze. Dacă însă vreun japonez umblat prin lume şi-ar propune să susţină teza că şcolile noastre cultivă superstiţii la fel de potrivnice raţiunii ca şi credinţa în divinitatea împăratului, am impresia că nu i-ar fi deloc greu să găsească dovezi.

Deocamdată nu mă ocup de remedii, ci doar de diagnostic. Ne confruntăm cu faptul paradoxal că educaţia a devenit unul din principalele obstacole în calea inteligenţei şi a gândirii libere. Aceasta se datorează cu precădere monopolului pe care şi-l revendică în acest domeniu statul; dar există, de bună seamă, şi alte cauze.

(2) *Propaganda.* Sistemul nostru educaţional formează în şcoli tineri capabili să citească, dar în majoritatea lor incapabili să cântărească dovezile sau să-şi formeze o opinie independentă. Ei sunt apoi bombardaţi, pe tot parcursul vieţii, cu tot felul de propoziţii absurde, precum acelea că pastilele

cutărei firme farmaceutice vindecă toate bolile, că în insula Spitzbergen[58] este cald şi solul e fertil sau că nemţii mănâncă stârvuri. Tehnica propagandei, aşa cum o practică politicienii şi guvernele de astăzi, derivă din tehnica publicităţii. Ştiinţa psihologiei datorează mult specialiştilor în publicitate. În trecut majoritatea psihologilor ar fi considerat, probabil, că un om nu ar putea convinge multă lume de calitatea mărfurilor sale doar declarând emfatic că sunt excelente. Experienţa arată însă că o atare consideraţie este greşită. Dacă eu m-aş înfăţişa la un moment dat într-un loc public şi aş declara că sunt cel mai modest om în viaţă, lumea ar râde de mine; însă dacă aş dispune de destui bani pentru a afişa această declaraţie pe toate omnibuzele şi pe toate panourile de afişaj de pe toate liniile de transport în comun, oamenii ar deveni curând convinşi că sunt un ins căruia îi repugnă anormal de mult publicitatea. Dacă m-aş duce la un mic prăvăliaş şi i-aş spune: „Uită-te la concurentul dumitale de vizavi: îţi fură clientela. Nu crezi că ar fi bine să-ţi laşi afacerea, să te postezi în mijlocul străzii şi să încerci să-l împuşti, înainte ca el să te împuşte pe dumneata?“ – dacă aş spune asta, orice mic prăvăliaş m-ar socoti nebun. Când o spune însă guvernul, cu emfază şi tam-tam, micii prăvăliaşi se lasă cuprinşi de entuziasm şi sunt foarte miraţi când află, mai apoi, că negoţul a avut de suferit. Propaganda, făcută cu mijloace pe care specialiştii în publicitate le-au găsit eficace, este în prezent una dintre metodele folosite de guvernanţi în toate ţările avansate şi, în special, metoda prin care se formează opinia publică democratică.

De propagandă aşa cum este actualmente practicată se leagă două rele cu totul diferite. Pe de o parte, ea apelează în general nu la argumente sobre, ci la cauze iraţionale ale credinţelor; pe de altă parte, ea oferă un avantaj nemeritat celor care, folosind banii sau puterea, pot obţine cea mai multă publicitate. În ce mă priveşte, înclin să cred că uneori se face prea mult caz de faptul că propaganda apelează mai mult la emoţii decât la raţiune. Linia despărţitoare dintre emoţii şi raţiune nu este atât de netă cum se crede. În plus, un om isteţ poate dezvolta o argumentare suficient de raţională în favoarea oricărei poziţii ce are cât de cât şansa de a fi adoptată. Există întotdeauna argumente bune de ambele părţi ale oricărei dispute serioase. Împotriva răstălmăcirii faptelor se poate obiecta în chip legitim, dar ea nu este nicidecum necesară. Simplele cuvinte „Săpun Pears“, care nu asertează nimic, îi pot determina pe oameni să cumpere acest articol. Dacă aceste cuvinte, oriunde apar, ar fi înlocuite prin cuvintele „Partidul Laburist“, milioane de oameni vor fi convinşi să voteze acest partid, deşi afişele nu-i atribuie nici un fel de merite. Dar şi dacă ambelor părţi într-o dispută li s-ar impune prin lege să se limiteze la enunţuri pe care un comitet de logicieni eminenţi le-ar considera relevante şi întemeiate, principalul flagel al propagandei, aşa cum se face ea în prezent, ar subzista. Să presupunem, în prezenţa unei asemenea legi, două tabere înarmate cu argumente de aceeaşi tărie, una având la dispoziţie pentru propagandă un milion de lire, iar cealaltă doar o sută de mii. Evident că argumentele în favoarea taberei mai bogate ar deveni mai larg cunoscute decât cele în favoarea taberei mai sărace şi că, deci, tabăra mai bogată ar avea câştig de cauză. Această situaţie, firește, se amplifică dacă una din tabere este guvernul. În Rusia guvernul deţine un monopol aproape complet al propagandei, dar acest lucru nu e neapărat necesar. Avantajele pe care guvernul le are faţă de oponenţii săi sunt în general suficiente ca să-i asigure victoria, în afară de situaţia în care el n-ar dispune decât de argumente cu totul lamentabile.

Ceea ce se poate obiecta propagandei nu este doar faptul că apelează la dimensiunea nonraţională din om, ci, într-o măsură şi mai mare, că-i avantajează în mod inechitabil pe cei bogaţi şi puternici.

Egalitatea de şanse între opinii este esenţială pentru existenţa unei libertăţi de gândire reale; iar această egalitate de şanse poate fi asigurată doar printr-o legislaţie pertinentă elaborată anume în acest scop; or, nu sunt temeiuri să ne aşteptăm ca o asemenea legislaţie să fie votată. Remediul nu trebuie căutat cu precădere în asemenea legi, ci într-o educaţie mai bună şi într-o opinie publică mai sceptică. Deocamdată însă nu-mi propun să discut despre remedii.

(3) *Constrângerea economică*. Am vorbit deja despre unele aspecte ale acestui obstacol în calea libertăţii de gândire, dar acum vreau să-l discut de o manieră mai generală, ca pericol care inevitabil va creşte dacă nu se întreprind nişte paşi foarte concreţi în măsură să-l contracareze. Cel mai convingător exemplu de constrângere economică exercitată împotriva libertăţii gândirii îl constituie Rusia Sovietică, unde, anterior acordului de comerţ, guvernul putea înfometa – şi o şi făcea – oamenii ale căror opinii nu-i erau pe plac, ca de exemplu pe Kropotkin[59]. Dar în această privinţă Rusia a mers doar ceva mai departe decât alte ţări. În Franţa, pe vremea afacerii Dreyfus, orice profesor şi-ar fi pierdut postul dacă s-ar fi pronunţat în favoarea lui Dreyfus la început, sau împotriva lui la sfârşit. În America de astăzi mă îndoiesc că un profesor universitar, oricât de eminent, ar putea găsi de lucru dacă s-ar apuca să critice Standard Oil Company[60], dat fiind că toţi preşedinţii de colegii au primit sau speră să primească subvenţii de la dl Rockefeller. Pe tot cuprinsul Americii socialiştii sunt în evidenţa autorităţilor şi cu mare greutate găsesc de lucru, exceptându-i pe cei deosebit de dotaţi. Tendinţa, existentă oriunde industrialismul e foarte dezvoltat, ca trusturile şi monopolurile să controleze întreaga industrie duce la scăderea numărului de angajatori potenţiali, astfel încât devine din ce în ce mai uşoară ţinerea de liste negre secrete, prin care poate fi înfometat oricine nu se arată obedient faţă de marile corporaţii. Dezvoltarea monopolurilor aduce cu sine în America multe din relele asociate socialismului de stat de tipul celui existent în Rusia. Din punctul de vedere al libertăţii, unui om îi este totuna dacă unicul său angajator posibil este statul sau un trust privat.

În America, ţara cea mai dezvoltată industrial, iar într-o mai mică măsură şi în ţări ce se apropie de situaţia americană, cetăţeanul mediu, ca să-şi poată câştiga existenţa, trebuie să evite a-şi atrage ostilitatea anumitor potentaţi. Iar aceşti potentaţi au anumite vederi – religioase, morale şi politice – cu care salariaţii lor trebuie să fie de acord, cel puţin formal. Un om care se află în dezacord făţiş cu creştinismul, care consideră dezirabilă o relaxare a legilor privitoare la căsătorie sau care obiectează faţă de puterea marilor corporaţii va constata că, exceptând cazul câte unui scriitor eminent, America e o ţară foarte incomodă. Exact acelaşi gen de îngrădiri ale libertăţii gândirii se ivesc negreşit în orice ţară a cărei organizare economică a avansat până la punctul monopolului practic. Prin urmare, salvgardarea libertăţii în lumea capitalismului avansat este cu mult mai dificilă decât era în secolul al XIX-lea, când libera concurenţă era încă o realitate. Oricui îi pasă de libertatea spiritului trebuie să se confrunte plenar şi onest cu această situaţie şi să ia act de inaplicabilitatea unor metode ce funcţionau bine într-o vreme când industrialismul se afla încă în faza copilăriei.

Există două principii simple care, dacă ar fi adoptate, ar rezolva aproape toate problemele sociale. Primul este că educaţia trebuie să aibă drept unul din scopuri pe acela de a-i învăţa pe oameni să nu dea crezare unei propoziţii decât dacă există temeiuri pentru a o considera adevărată. Iar cel de-al doilea, că atribuirea de slujbe trebuie făcută doar în funcţie de calificările profesionale.

Să luăm mai întâi cel de-al doilea principiu: obiceiul de a verifica mai întâi opiniile religioase, morale şi politice ale unui om înainte de a-l numi într-un post este forma modernă a persecuţiei, care e probabil să devină la fel de eficientă cum a fost la vremea sa Inchiziţia. Vechile libertăţi pot fi juridic păstrate fără a fi de nici un folos. Dacă în practică anumite opinii îl pot aduce pe un om în situaţia de muritor de foame, pentru el va fi o palidă consolare să ştie că opiniile sale nu sunt pedepsite de lege. Există o anume pornire publică împotriva înfometării unor oameni pentru motivul că nu aparţin Bisericii Anglicane sau pentru că nutresc opinii uşor neortodoxe în politică. În schimb, nu se manifestă aproape nici o împotrivire faţă de năpăstuirea ateilor sau a mormonilor, a comuniştilor extremişti sau a adepţilor amorului liber. Despre astfel de oameni se consideră că sunt vicioşi şi că e cât se poate de firesc să fie refuzaţi la angajare. Oamenii încă nu conştientizează că acest refuz, într-un stat puternic industrializat, constituie o foarte redutabilă formă de persecuţie.

Dacă acest pericol ar fi înţeles cum se cuvine, ar deveni posibilă mobilizarea opiniei publice astfel încât să se împiedice luarea în considerare, la angajare, a credinţelor unui om. Protejarea minorităţilor este de o importanţă vitală; or, chiar şi cei mai ortodocşi dintre noi se pot trezi într-o bună zi într-o minoritate, astfel încât toţi avem interesul ca tirania majorităţilor să fie îngrădită. Singură opinia publică e în măsură să rezolve această problemă. Socialismul ar face-o ceva mai acută, deoarece ar elimina oportunităţile ce mai există astăzi graţie unor angajatori ce nu se aliniază majorităţii. Orice creştere a mărimii firmelor industriale agravează problema, întrucât micşorează numărul de angajatori independenţi. Bătălia trebuie purtată exact aşa cum a fost cea pentru toleranţă religioasă. Şi, la fel ca în cazul acesteia, şi de data aceasta o scădere a intensităţii credinţei s-ar putea dovedi un factor decisiv. Cât timp oamenii erau convinşi de adevărul absolut al catolicismului, respectiv al protestantismului, ei erau dispuşi să persecute în temeiul lor. Cât timp nişte oameni atribuie certitudine absolută crezurilor lor moderne, vor persecuta în numele lor. Pentru practica toleranţei, chiar dacă nu şi pentru teoria ei, este esenţial să existe un sâmbure de îndoială. Iar aceasta mă aduce la celălalt punct al discuţiei noastre – cel privitor la obiectivele educaţiei.

Pentru ca în lume să existe toleranţă, una din deprinderile cultivate în şcoli trebuie să fie aceea de a cântări dovezile şi de a nu da asentiment deplin unor propoziţii pentru care nu există temeiuri de a fi considerate adevărate. Elevii trebuie învăţaţi, bunăoară, cum se citeşte un ziar. Profesorul ar trebui să selecteze câte un incident care s-a petrecut cu mulţi ani în urmă şi a stârnit pe atunci patimi politice. Apoi ar trebui să le citească elevilor ce au scris ziarele dintr-o tabără, respectiv cele din cealaltă, precum şi o relatare imparţială a ceea ce s-a întâmplat în realitate. El ar trebui să le arate cum, din prezentarea tendenţioasă a oricăreia din tabere, un cititor cu experienţă putea deduce ce s-a întâmplat de fapt şi să-i facă să înţeleagă că toate cele scrise în ziare sunt mai mult sau mai puţin neadevărate. Scepticismul cinic ce ar rezulta dintr-un astfel de exerciţiu i-ar ajuta pe copii ca mai târziu să fie imuni faţă de acele ademeniri idealiste prin care nişte oameni bine intenţionaţi ajung să susţină urzelile unor nemernici.

În acelaşi mod trebuie predată şi istoria. De exemplu, campaniile lui Napoleon din 1813 şi 1814 ar putea fi studiate după gazeta *Le Moniteur Universel*, ajungând până la surpriza pe care au avut-o parizienii când au văzut cum Aliaţii soseau sub zidurile Parisului după ce (conform buletinelor de ştiri oficiale) fuseseră înfrânţi de Napoleon în toate bătăliile. La clasele mai mari, elevii ar trebui îndemnaţi să numere de câte ori a fost asasinat Lenin de către Troţki, spre a învăţa să nu se teamă de

moarte. În cele din urmă, ar trebui să li se dea un manual de istorie aprobat de guvern şi să li se ceară să deducă ce ar scrie într-un manual de istorie francez despre războaiele noastre cu Franţa. Toate acestea ar fi o mult mai bună educaţie cetăţenească decât răsuflatele maxime morale prin care unii cred că se poate inculca civismul.

Trebuie admis, cred, că nenorocirile lumii se datorează deopotrivă metehnelor morale şi lipsei de inteligenţă. Dar omenirea n-a descoperit până acum vreo metodă de eradicare a tarelor morale; predicile şi moralizarea nu fac decât să adauge la lista mai veche a viciilor ipocrizia. Inteligenţa, dimpotrivă, poate fi ameliorată prin metode cunoscute oricărui pedagog competent. Prin urmare, până când nu se va descoperi vreo metodă de predare a virtuţii, progresul va trebui căutat prin ameliorarea nu a moralei, ci a inteligenţei. Unul din principalele obstacole în calea inteligenţei este credulitatea, iar aceasta ar putea fi enorm micşorată instruindu-i pe oameni în privinţa celor mai răspândite forme de minciună. Credulitatea este în prezent un rău mai mare decât a fost vreodată în trecut, deoarece, datorită progreselor ştiinţei de carte, difuzarea informaţiei este mult mai lesnicioasă decât era înainte vreme, iar datorită democraţiei răspândirea de dezinformări este mai importantă pentru deţinătorii puterii decât era odinioară. De unde şi circulaţia mai intensă a ziarelor.

Dacă sunt întrebat în ce mod poate fi făcută lumea să adopte aceste două maxime – (1) că oamenii trebuie angajaţi în funcţii ţinând cont de capacitatea lor de a le îndeplini şi (2) că scopul educaţiei trebuie să fie acela de a-i vindeca pe oameni de deprinderea de a accepta ca adevărate propoziţii pentru care nu există dovezi –, tot ce pot spune este că asta se poate face formând o opinie publică luminată. Iar o opinie publică luminată poate fi formată numai prin strădaniile celor ce doresc ca ea să existe. Eu nu cred că schimbările economice preconizate de socialişti vor face prin ele însele ceva în direcţia vindecării relelor despre care am discutat. După părerea mea, orice s-ar întâmpla în viaţa politică, direcţia în care merge dezvoltarea economică va face din ce în ce mai dificilă păstrarea libertăţii intelectuale dacă opinia publică nu impune ca angajatorul să nu controleze nimic din viaţa angajatului, cu excepţia felului în care munceşte. Libertatea în sfera educaţiei ar putea fi uşor obţinută, dacă s-ar dori, prin limitarea funcţiilor statului la inspecţie şi plata salariilor şi prin limitarea inspecţiei strict la ce ţine de instrucţie. Aşa cum stau acum lucrurile, însă, aceasta ar lăsa educaţia în mâinile bisericilor, deoarece, din păcate, ele sunt mai dornice să predea credinţele lor decât sunt dornici liber-cugetătorii să predea îndoielile lor. Ar crea totuşi un câmp liber şi ar face posibilă oferirea unei educaţii negrevate de prejudecăţi, dacă aceasta ar fi cu adevărat dorită. Mai mult de atât n-ar trebui să se ceară din partea legii.

În cuprinsul acestui eseu am pledat pentru răspândirea mentalităţii ştiinţifice, care e un lucru total diferit de cunoaşterea unor rezultate ştiinţifice. Mentalitatea ştiinţifică e capabilă să regenereze omenirea şi să furnizeze soluţii la toate necazurile şi dificultăţile noastre. Rezultatele ştiinţei, sub forma maşinii, a gazului toxic şi a presei de senzaţie, ameninţă să ducă la năruirea totală a civilizaţiei noastre. Este în aceasta o curioasă antiteză, pe care un marţian ar putea-o contempla cu o detaşare amuzată. Pentru noi însă e o chestiune de viaţă şi de moarte. De deznodământul ei depinde dacă strănepoţii noştri vor trăi într-o lume mai fericită sau se vor extermina reciproc prin metode ştiinţifice, lăsând, probabil, destinele omenirii în seama negrilor şi papuaşilor.

Note

46. Prelegere Moncure Conway pentru anul 1922.

47. În limba română este mai încetăţenită pentru această accepţiune sintagma „liberă-cugetare“ (*n. tr.*).

48. În Noua Zeelandă nu funcţionează o astfel de limitare. Un editor de acolo a fost găsit vinovat de blasfemie pentru că a publicat nişte poeme de Siegfried Sassoon [poet şi militar englez nonconformist (1886–1967), participant pe front în Primul Război Mondial, ale cărui grozăvii le descrie în versurile sale; în 1917 a publicat un manifest împotriva continuării războiului, care a generat tulburări în cadrul forţelor armate britanice şi a condus la internarea sa într-o instituţie psihiatrică (*n. red.*)].

49. Sectă creştină milenaristă, apărută în secolul al XIX-lea în Marea Britanie şi America de Nord, la iniţiativa medicului englez John Thomas (1805–1871); termenul care desemnează mişcarea este derivat din limba greacă, semnificând „fraţi întru Hristos“ (*n. red.*).

50. Mişcare creştin-protestantă fondată în 1651, caracterizată prin refuzul predicilor şi al oricărui act de venerare, precum şi prin orientarea egalitaristă, apolitică şi pacifistă; apelativul provine de la numele croitorului londonez Lodowicke Muggleton (1609–1698), unul dintre fondatorii sectei (*n. red.*).

51. Se cade să adaug că mai târziu, când patimile stârnite de război începuseră să se domolească, m-au reprimit.

52. Vezi *The Freeman*, 15 februarie 1922, p. 532.

53. Vezi *The New Republic*, 1 februarie 1922, pp. 259 şi urm.

54. Modificată în răstimpul de după scrierea celor de mai sus.

55. Aleksandr Vasilievici Kolceak (1874–1920), amiral rus, comandant al unei secţiuni a Armatei Albe în timpul Războiului Civil din Rusia; căzut prizonier în mâinile bolşevicilor, a fost executat de aceştia (*n. red.*).

56. Anton Ivanovici Denikin (1872–1947), general-locotenent al Armatei Imperiale ruse, unul dintre cei mai importanţi conducători ai contrarevoluţionarilor albi în timpul Războiului Civil din Rusia; din 1920 a trăit în exil (*n. red.*).

57. Vezi *The Invention of a New Religion* (*Inventarea unei noi religii*) a profesorului Chamberlain din Tokyo, carte publicată de Rationalist Press Association [Watts & Co., London, 1912].

58. Insulă din Oceanul Arctic, cu relief muntos şi climat rece (*n. red.*).

59. Piotr Alexeevici Kropotkin (1842–1921), revoluţionar rus, teoretician al anarhismului; a dezvoltat teoria „comunismului anarhist“, negând necesitatea statului şi a organizării centralizate a producţiei; în ultimii ani ai vieţii s-a declarat dezamăgit de izbânda bolşevică în Rusia (*n. red.*).

60. Companie americană de prelucrare şi distribuţie a petrolului, înfiinţată în 1870 de industriaşul John D. Rockefeller şi asociaţii acestuia (*n. red.*).

13
LIBERTATEA ÎN SOCIETATE

În ce măsură este posibilă şi cât este de dezirabilă libertatea printre oameni ce trăiesc în comunităţi? Aceasta e problema generală pe care îmi propun s-o discut.

Poate că e bine să începem cu nişte definiţii. Termenul „libertate“ este folosit în numeroase sensuri şi, pentru a putea discuta cu folos, trebuie să ne decidem pentru unul dintre ele. Termenul „societate“ e mai puţin ambiguu, dar s-ar putea ca nici în cazul lui să nu fie de prisos o încercare de definire.

Nu cred că e de dorit să folosim cuvintele în sensuri excentrice. De pildă, Hegel şi discipolii săi cred că „adevărata“ libertate constă în dreptul cetăţeanului de a se supune autorităţilor poliţieneşti, numite îndeobşte de ei „legea morală“. Poliţiştii, fireşte, trebuie să se supună superiorilor lor ierarhici, dar definiţia nu spune nimic despre ce trebuie să facă guvernanţii înşişi. Drept urmare, în practică, adepţii acestei concepţii susţin că statul e, în chip esenţial şi prin definiţie, impecabil. Această idee este nepotrivită într-o ţară unde există democraţie şi guvernământ bazat pe partide, dat fiind că într-o astfel de ţară aproape jumătate din populaţie crede că guvernul lasă foarte mult de dorit. Prin urmare, nu ne putem declara mulţumiţi cu „adevărata“ libertate ca substitut al libertăţii.

„Libertate“ în sensul cel mai abstract înseamnă absenţa de obstacole în calea realizării dorinţelor. Luată în acest sens abstract, libertatea poate fi sporită fie prin maximizarea puterii, fie prin minimizarea dorinţelor. Conform acestei definiţii, o insectă care trăieşte timp de câteva zile iar apoi moare de frig s-ar putea să aibă desăvârşită libertate, întrucât e posibil ca frigul să-i modifice dorinţele, astfel încât nu ar exista nici un moment în care ea să-şi dorească imposibilul. Şi la oameni este posibil acest mod de a accede la libertate. Un tânăr aristocrat rus care devenise comunist şi comisar politic în Armata Roşie îmi explica odată că englezii n-au nevoie, precum ruşii, de o cămaşă de forţă fizică, deoarece au una mentală: sufletele lor sunt totdeauna încorsetate. Probabil că un dram de adevăr există în această remarcă. Personajele lui Dostoievski, de bună seamă, nu sunt întru totul aidoma ruşilor reali, dar sunt în orice caz persoane pe care numai un rus putea să le inventeze. Ele au tot felul de dorinţe nestăvilite, care sunt străine englezului mediu, cel puţin cât priveşte viaţa lui conştientă. Este evident că o comunitate în care toţi ar dori să se ucidă reciproc nu poate fi la fel de liberă ca una cu dorinţe mai paşnice. Modificarea dorinţelor poate avea, deci, ca efect un câştig la fel de mare în sfera libertăţii ca şi o creştere a puterii.

Această remarcă semnalează o necesitate ce nu este întotdeauna luată în considerare de gândirea politică: necesitatea a ceea ce s-ar putea numi „dinamică psihologică“. Mult prea multă lume acceptă ideea că în sfera politicii natura umană este un dat, căruia condiţiile exterioare trebuie să i se adapteze. Adevărul e, fireşte, că aceste condiţii exterioare pot să modifice natura umană, armonia dintre ele trebuind să fie căutată prin interacţiunea lor. Un om luat dintr-un mediu şi plasat brusc într-unul nou s-ar putea să nu fie nicidecum liber, deşi noul mediu s-ar putea să fie prielnic libertăţii celor

obişnuiţi cu el. Nu putem, aşadar, vorbi despre libertate fără a lua în considerare posibilitatea unor dorinţe variabile datorită mediului schimbător. În unele cazuri aceasta face mai dificilă atingerea libertăţii, deoarece e posibil ca un nou mediu, odată cu satisfacerea vechilor dorinţe, să genereze altele noi, pe care nu le poate satisface. Această posibilitate este ilustrată de efectele psihologice ale industrialismului, care generează o sumedenie de noi trebuinţe: e posibil ca în prezent un om să fie nemulţumit pentru că nu-şi poate permite un automobil, iar nu peste multă vreme s-ar putea să ne dorim cu toţii avioane personale. Şi apoi, un om poate fi nemulţumit şi din pricina anumitor dorinţe inconştiente. De exemplu, americanii au nevoie de odihnă, dar nu-şi dau seama de acest lucru; cred că în asta rezidă o bună parte din explicaţia criminalităţii ridicate existente în Statele Unite.

Deşi dorinţele oamenilor variază, există anumite nevoi fundamentale care pot fi considerate aproape universale: mâncarea, băutura, sănătatea, îmbrăcămintea, locuinţa, sexualitatea şi paternitatea/maternitatea. (În regiunile cu climă caldă îmbrăcămintea şi locuinţa nu sunt necesităţi absolute, dar, exceptând zonele tropicale, trebuie incluse în listă.) Orice altceva ar putea presupune libertatea, cu siguranţă că nu e liberă o persoană lipsită de ceva din lista de mai sus, care constituie minimul absolut pentru libertate.

Aceasta ne aduce la definiţia „societăţii“. Este evident că menţionatul minim pentru libertate poate fi mai bine asigurat în societate decât trăind în felul lui Robinson Crusoe; în orice caz, sexualitatea şi paternitatea/maternitatea sunt prin esenţa lor sociale. Am putea defini „societatea“ drept un grup de persoane ce cooperează în vederea anumitor scopuri comune. În cazul oamenilor, cel mai primitiv grup social este familia. Grupurile sociale cu caracter economic se formează foarte de timpuriu; cele destinate cooperării în război se pare că nu sunt chiar atât de primitive. În lumea modernă, economia şi războiul sunt principalele motive de coeziune socială. Aproape toţi suntem mai în măsură să ne satisfacem trebuinţele fizice decât am fi dacă n-ar exista unităţi sociale mai cuprinzătoare decât familia sau tribul, şi în acest sens societatea a contribuit la sporirea libertăţii. Se crede, de asemenea, că un stat organizat micşorează probabilitatea de a fi ucişi de către duşmanii noştri, dar asta e o propoziţie discutabilă.

Dacă luăm dorinţele unui om ca pe ceva dat, adică dacă facem abstracţie de dinamica psihologică, este evident că în calea libertăţii sale pot exista două feluri de obstacole: psihice şi sociale. Luând exemplul cel mai elementar: s-ar putea ca pământul să nu furnizeze suficientă hrană pentru subzistenţa acelui om, dar s-ar putea şi ca alţi oameni să-l împiedice să obţină această hrană. Societatea micşorează obstacolele fizice în calea libertăţii, dar creează obstacole sociale. Aici însă s-ar putea să greşim ignorând efectele societăţii asupra dorinţelor. Se poate admite că furnicile şi albinele, deşi trăiesc în societăţi bine organizate, fac întotdeauna în mod spontan ceea ce constituie îndatoririle lor sociale. Acelaşi lucru este valabil şi pentru majoritatea indivizilor la animalele superioare care sunt gregare. Potrivit lui W.H.R. Rivers, ar fi valabil şi pentru oamenii din Melanezia. Aceasta pare să depindă de un grad înalt de sugestibilitate, precum şi de factori mai mult sau mai puţin înrudiţi cu fenomenul hipnozei. Oamenii astfel conformaţi pot coopera fără a-şi pierde libertatea şi nu au nevoie mai deloc de legi. În mod destul de ciudat, deşi oamenii civilizaţi au o organizare socială mult mai complexă decât sălbaticii, ei par a fi instinctiv mai puţin sociali: efectul societăţii asupra acţiunilor lor este mai exterior decât la sălbatici. Tocmai de aceea ei şi discută problema libertăţii.

Nu neg, firește, că fenomenul cooperării sociale are, chiar și la cele mai civilizate comunități, o bază instinctuală. Oamenii doresc să se asemene cu vecinii lor și să fie agreați de către aceștia; ei imită și se molipsesc prin sugestie de dispozițiile sufletești predominante. Totuși, forța acestor factori pare să scadă pe măsura creșterii gradului de civilizație. Ei sunt mult mai puternici la copiii de vârstă școlară decât la adulți, iar pe ansamblu exercită cea mai mare influență asupra indivizilor cel mai puțin inteligenți. Cooperarea socială ajunge să depindă tot mai mult de înțelegerea rațională a avantajelor ce rezultă din ea, decât de ceea ce se cheamă, vag, instictul gregar. Printre sălbatici problema libertății individuale nu se pune, deoarece ei nu-i simt nevoia, dar se ivește la oamenii civilizați, cu atât mai imperios cu cât ei devin mai civilizați. În același timp crește continuu rolul jucat în reglementarea vieții lor de către guvernanți, deoarece devine mai clar că aceștia pot contribui la înlăturarea obstacolelor fizice din calea libertății. Iată de ce, cu excepția cazului în care ar înceta progresul gradului nostru de civilizație, problema libertății în societate va deveni tot mai presantă.

Firește, este evident că libertatea nu trebuie sporită prin simpla micșorare a prerogativelor guvernamentale. Se poate întâmpla ca dorințele unui om să se dovedească incompatibile cu dorințele altuia, situație în care anarhia ar însemna libertate pentru cel puternic și robie pentru cel slab. În absența guvernelor, populația umană a globului s-ar fi putut să fie numeric abia o zecime din câtă este actualmente; ar fi împiedicat-o să crească foametea și mortalitatea infantilă. Asta ar însemna o sclavie fizică mai severă decât cea mai rea sclavie socială întâlnită în timpuri normale în comunitățile civilizate. Problema pe care trebuie să o supunem analizei nu este cum să ne descurcăm fără nici un fel de guvernământ, ci cum să ne asigurăm avantajele acestuia în combinație cu cea mai mică imixtiune posibilă în privința libertății. Concluzia e că trebuie realizat un echilibru între libertatea fizică și cea socială. Simplificând, întrebarea care se pune este: cât de multă povară guvernamentală ar trebui să fim dispuși să suportăm spre a avea mai multă hrană sau o sănătate mai bună?

Răspunsul la această întrebare îmbracă în practică o formă extrem de simplă: de hrană și sănătate vom avea parte noi, sau altcineva? Niște oameni aflați sub asediu, sau în Anglia anului 1917, ar fi fost dispuși să îndure orice grad de constrângere guvernamentală, fiindcă era evident că ea era în avantajul tuturor. Când însă un individ are parte de constrângere guvernamentală iar un altul de hrană, chestiunea arată cu totul altfel. Sub această formă, ajungem la disputa dintre capitalism și socialism. Susținătorii capitalismului sunt oricând gata să invoce principiile sacre ale libertății, care sunt exprimate toate în următoarea maximă: *Cei favorizați de soartă nu trebuie îngrădiți în exercițiul tiraniei asupra celor defavorizați*.

Liberalismul de tip *laissez faire*, care se întemeia pe această maximă, nu trebuie confundat cu anarhismul. El invoca legea spre a împiedica omorul și insurecția armată din partea celor defavorizați; cât timp i-a dat mâna, s-a împotrivit și mișcării sindicale. Dar cu acest minim de intervenție guvernamentală, restul urmărea să-l realizeze prin puterea economică. Liberalismul considera îndreptățit ca un angajator să-i spună angajatului său: „Tu trebuie să mori de foame“, dar neîndreptățit ca angajatul să replice: „Ba mai întâi trebuie să mori tu, de glonț“. E clar că, exceptând anume pedanterii juridice, ar fi ridicol să se facă deosebire între cele două amenințări. Fiecare din ele încalcă deopotrivă minimul necesar de libertate, nu una mai mult decât cealaltă. Nu doar în sfera economică exista această inegalitate. Principiile sacre ale libertății erau invocate și spre a justifica

tirania soţilor asupra soţiilor şi a taţilor asupra copiilor; dar trebuie spus că liberalismul tindea spre o ponderare a primeia. Tirania taţilor asupra copiilor, sub forma silirii acestora din urmă de a munci în fabrici, a fost ponderată în ciuda liberalilor.

Dar asta e o temă uzată şi nu vreau să mai stărui asupra ei. Prefer să trec la chestiunea mai generală a măsurii în care e de dorit amestecul comunităţii în viaţa individului nu de dragul altui individ, ci de dragul comunităţii. Şi la chestiunea zonelor în care ar fi îngăduit acest amestec.

Aş spune pentru început că pretenţia la acel minim absolut de libertate – hrană, băutură, sănătate, locuinţă, îmbrăcăminte, sex şi paternitate/maternitate – trebuie să treacă înaintea oricărei alteia. Minimul menţionat este necesar pentru supravieţuirea biologică, adică pentru a lăsa descendenţi. Cele incluse în el pot fi deci descrise drept necesităţi; ceea ce trece dincolo de ele se poate numi confort sau lux, după împrejurări. În opinia mea, este *a priori* justificabilă lipsirea de confort a unei persoane pentru a-i asigura alteia strictul necesar. Poate că, într-o comunitate dată şi la un moment dat, acest principiu nu este convenabil din punct de vedere politic sau nu este fezabil din punct de vedere economic; nu este însă contestabil pe temeiul libertăţii, deoarece a lipsi pe un om de cele necesare înseamnă o încălcare mai mare a libertăţii decât a-l împiedica să acumuleze peste necesităţi.

Dar odată admis acest lucru, el ne duce foarte departe. Să luăm, de exemplu, sănătatea. În alegerile pentru consiliile districtuale, una din chestiunile ce trebuie decise este cantitatea de bani publici ce urmează a fi cheltuiţi pentru destinaţii cum sunt sănătatea, ajutorul de maternitate şi alocaţiile pentru copii. Din statistici rezultă efectele remarcabile pe care le au cheltuielile cu aceste destinaţii în salvarea de vieţi. În fiecare dintre districtele Londrei, cei bogaţi s-au coalizat spre a împiedica sporirea respectivelor cheltuieli, iar dacă e posibil, spre a obţine chiar diminuarea lor. Carevasăzică, ei sunt gata să condamne la moarte mii de oameni spre a putea să se bucure ei în continuare de mese îmbelşugate şi de automobile personale. Cum ei controlează aproape în totalitate presa, au posibilitatea de a împiedica victimele să afle cum stau lucrurile. Prin metode cunoscute de psihanalişti, aceşti bogaţi evită să cunoască ei înşişi faptele. Acţiunea lor nu are nimic surprinzător, căci aşa au procedat aristocraţiile în toate epocile. Tot ce ţin cu tot dinadinsul să spun este că acţiunea lor nu poate fi apărată invocând salvgardarea libertăţii.

Nu-mi propun să discut despre dreptul la viaţa sexuală şi la a deveni părinte. Mă mărginesc la observaţia că, într-o ţară în care există un mare excedent numeric al unui sex faţă de celălalt, instituţiile actuale nu sunt în măsură să asigure acest drept; şi că tradiţia ascetismului creştin a avut efectul regretabil de a-i fi făcut pe oameni mai puţin dispuşi să recunoască acest drept decât pe cel la hrană. Politicienii, care nu au timp să cunoască mai îndeaproape natura umană, sunt deosebit de ignoranţi în materie de dorinţe ale oamenilor obişnuiţi. Orice partid politic ai cărui lideri ar şti un pic de psihologie ar putea câştiga adeziunea ţării la programul lui.

Admiţând dreptul abstract al comunităţii de a interveni în viaţa membrilor săi spre a asigura satisfacerea necesarului biologic pentru toţi, nu pot admite dreptul ei de a se amesteca în chestiuni unde ceea ce posedă un om nu a fost obţinut pe seama altora. Mă gândesc la lucruri cum sunt opinia, cunoaşterea şi arta. Faptul că majoritatea comunităţii dezaprobă o opinie nu-i dă dreptul să-i oropsească pe cei ce o împărtăşesc. Iar faptul că majoritatea comunităţii nu vrea să cunoască anumite fapte nu-i dă dreptul să-i întemniţeze pe cei care vor să le cunoască. Cunosc o doamnă care a scris o

carte voluminoasă despre viaţa de familie din Texas, carte pe care o consider foarte valoroasă din punct de vedere sociologic. Poliţia britanică este de părere că nimeni nu trebuie să cunoască adevărul despre nimic; şi a tras concluzia că trimiterea acestei cărţi prin poştă este ilicită. Toată lumea ştie că deseori pacienţii psihanaliştilor îşi găsesc vindecarea în urma unui proces prin care ei devin conştienţi de anumite fapte a căror amintire au refulat-o. Societatea e, în anumite privinţe, aidoma acestor pacienţi, dar, în loc să se lase vindecată, îi întemniţează pe medicii care-i aduc la cunoştinţă faptele dezagreabile. Aceasta e o formă total indezirabilă de îngrădire a libertăţii. Acelaşi argument se aplică şi amestecului în morala personală: dacă un bărbat decide să aibă două soţii, sau o femeie să aibă doi soţi, este treaba respectivei persoane, şi nimeni altcineva nu trebuie să se simtă chemat să intervină în această chestiune.

Până aici am vorbit despre nişte argumente pur abstracte privitoare la limitele unor îngrădiri justificabile ale libertăţii. Acum voi expune anumite consideraţii cu caracter mai psihologic.

Obstacolele în calea libertăţii sunt, după cum am văzut, de două feluri – sociale şi fizice. Date fiind un obstacol social şi unul fizic care duc la aceeaşi pierdere directă pe planul libertăţii, obstacolul social e mai nociv, deoarece generează resentimente. Dacă un băiat vrea să se caţăre într-un copac şi tu îl împiedici, băiatul se va supăra; pe când dacă constată că nu poate să se caţăre, se va resemna cu această imposibilitate fizică. Pentru a preîntâmpina resentimentele, deseori poate fi dezirabilă îngăduirea anumitor lucruri care sunt ca atare nocive, cum ar fi mersul la biserică în timpul unei epidemii. Ca să preîntâmpine resentimentele, guvernanţii atribuie nenorocirile unor cauze naturale; iar pentru a crea resentimente, opozanţii le atribuie unor cauze umane. Când preţul pâinii urcă, guvernanţii spun că asta se datorează recoltelor proaste, iar opoziţia spune că se datorează speculanţilor. Sub influenţa industrialismului, oamenii au ajuns să creadă din ce în ce mai mult în omnipotenţa umană; ei cred că nu există limite în ceea ce oamenii pot face spre a preîntâmpina calamităţile naturale. Socialismul e o formă a acestei credinţe: nu mai privim sărăcia ca pe ceva trimis de Dumnezeu, ci ca fiind urmarea prostiei şi a cruzimii omeneşti. În mod firesc, aceasta a schimbat atitudinea proletariatului faţă de „mai marii“ săi. Uneori credinţa în omnipotenţa umană este dusă prea departe. Mulţi socialişti, printre care şi ex-ministrul sănătăţii de la noi, par să creadă că în socialism va fi abundenţă de mâncare pentru toată lumea, chiar dacă populaţia s-ar înmulţi într-atât încât n-am încăpea pe suprafaţa pământului decât stând toţi în picioare. Mă tem că asta-i o exagerare. În orice caz, credinţa modernă în omnipotenţa omului amplifică resentimentul atunci când lucrurile merg prost, pentru că nenorocirile nu mai sunt atribuite lui Dumnezeu sau naturii, nici chiar atunci când acest lucru ar fi îndreptăţit. Din acest motiv, guvernarea comunităţilor moderne este mai anevoioasă decât era cea a comunităţilor din trecut şi explică de ce clasele guvernante tind să fie foarte religioase: ele vor ca suferinţele victimelor lor să fie puse pe seama voii lui Dumnezeu. Azi sunt mai greu de justificat decât pe vremuri ingerinţele în minimul de libertate, deoarece ele nu pot fi travestite în nişte legi imuabile, deşi în fiecare zi găsim în *The Times* scrisori de la clerici care încearcă să reînvie acest vechi tertip.

Pe lângă faptul că generează resentimente, ingerinţele în libertatea socială sunt îndeobşte indezirabile şi din alte două motive. Primul e că oamenii nu doresc binele altora, iar cel de-al doilea, că nu ştiu în ce constă acesta. Poate că, în fond, cele două coincid, căci, atunci când dorim cu adevărat binele cuiva, de obicei reuşim să aflăm şi care-i sunt nevoile. În orice caz, rezultatele

practice sunt aceleaşi indiferent dacă oamenii fac rău cu intenţie sau din neştiinţă. Le putem lua, deci, pe cele două împreună şi să spunem că nici unui om şi nici unei clase nu li se poate încredinţa gestionarea intereselor altcuiva. Pe aceasta se şi bazează, fireşte, argumentul în favoarea democraţiei. Dar într-un stat modern democraţia e nevoită să lucreze prin funcţionari, devenind astfel o formă de guvernământ indirectă şi distantă când vine vorba de individ. De funcţionari se leagă un pericol special din pricina faptului că ei stau de obicei în birouri, departe de oamenii ale căror vieţi le controlează. Luaţi ca exemplu educaţia. Dascălii, în ansamblu, din contactul cu copiii ajung să-i înţeleagă pe aceştia şi să-i iubească, dar ei sunt controlaţi de nişte funcţionari fără experienţă practică, pentru care copiii nu sunt decât nişte mici obrăznicături. Aceasta face ca ingerinţa funcţionarilor în libertatea dascălilor să fie în genere nocivă. La fel şi în alte domenii: puterea o au cei ce controlează finanţele, nu cei ce cunosc nevoile pentru care trebuie cheltuiţi banii publici. De aceea, deţinătorii puterii sunt, în general, ignoranţi şi răuvoitori, şi cu cât îşi exercită mai puţin puterea, cu atât mai bine.

Argumentele în favoarea constrângerii sunt cele mai puternice atunci când persoana asupra căreia se exercită constrângerea consimte moral la ea, cu toate că, dacă ar putea, ar nesocoti ceea ce recunoaşte a fi de datoria sa. Decât să nu avem drumuri, preferăm cu toţii să plătim impozite, deşi, dacă prin vreun miracol perceptorul ar uita de noi, cei mai mulţi dintre noi n-am ţine să-i reamintim că existăm. Tot aşa, suntem gata să aprobăm măsuri cum este interzicerea cocainei, pe când în cazul alcoolului suntem mai îngăduitori. Cel mai elocvent exemplu este însă cel al copiilor. Copiii trebuie să se afle sub autoritate şi sunt conştienţi ei înşişi de acest lucru, deşi câteodată le place să facă pe rebelii. Cazul lor este unic prin faptul că cei ce deţin autoritatea asupra lor îi şi iubesc uneori. Când se întâmplă aşa, copiilor nu le displace autoritatea în general, chiar dacă în câte o ocazie i se mai împotrivesc. Autorităţile şcolare, spre deosebire de dascăli, nu au acest merit şi în fapt îi sacrifică pe copii pe altarul a ceea ce ei consideră a fi binele statului, inculcându-le „patriotismul“, adică disponibilitatea de a ucide şi a fi ucişi din te miri ce motive. Autoritatea ar fi relativ inofensivă dacă s-ar afla întotdeauna în mâinile unora care doresc binele celor pe care-i controlează, numai că nu se cunoaşte nici o metodă care să garanteze acest rezultat.

Constrângerea este cea mai nefastă atunci când victima e ferm convinsă că actul ce i se porunceşte este imoral sau dăunător. Ar fi abominabil, chiar de ar fi posibil, ca un mahomedan să fie constrâns să mănânce carne de porc, iar un hindus, carne de vită. Adversarii vaccinării n-ar trebui constrânşi să se vaccineze. Alta este întrebarea dacă trebuie obligatoriu vaccinaţi copiii lor de vârste fragede: eu aş spune că nu, dar aici nu este în joc libertatea, deoarece în nici unul din cazuri nu este consultat copilul. Întrebarea e doar dacă trebuie să decidă părintele sau statul, şi răspunsul la ea nu poate fi dedus din vreun principiu general. Părintelui care din motive de conştiinţă este împotriva educaţiei n-ar trebui să i se îngăduie să-şi oprească copiii de la a merge la şcoală; totuşi, cât priveşte principiile generale, cele două cazuri sunt întru totul analoge.

Cea mai importantă distincţie, când se discută despre libertate, este cea dintre bunurile pe care un om le deţine în detrimentul altor oameni şi cele în cazul cărora câştigul unuia nu înseamnă pierdere pentru altcineva. Dacă eu consum mai multă mâncare decât îmi este trebuincios, un alt om va suferi de foame; în schimb, dacă asimilez o cantitate neobişnuit de mare de materie în matematică, nu aduc nimănui nici un prejudiciu, cu excepţia cazului în care aş monopoliza astfel oportunităţile

educaţionale. Şi mai este ceva: lucruri precum hrana, locuinţa şi îmbrăcămintea fac parte dintre necesităţile vitale şi nevoia de ele nu suscită mari controverse sau mari deosebiri de la un om la altul. Asta face din ele un obiect potrivit al acţiunii guvernamentale într-o democraţie. În toate chestiunile de acest fel, principiul călăuzitor trebuie să fie dreptatea. Iar într-o comunitate democratică modernă dreptatea înseamnă egalitate. Ea n-ar însemna însă egalitate într-o comunitate unde există o ierarhie a claselor recunoscută şi acceptată deopotrivă de către inferiori şi superiori. Chiar şi în Anglia modernă, marea majoritate a salariaţilor ar fi şocaţi dacă s-ar lansa ideea că regele n-ar trebui să aibă parte de mai mult fast decât au parte ei. Eu aş defini, prin urmare, dreptatea ca fiind rânduiala care stârneşte cel mai puţin invidia. Asta ar însemna egalitate într-o comunitate lipsită de superstiţii, însă nu şi într-o comunitate care crede cu fermitate în inegalitatea socială.

Dar în materie de opinii, gândire, artă etc., avuţiile unui om nu sunt obţinute în detrimentul altora. În plus, în această sferă nici nu-i clar ce este bine. Dacă bogatul se ospătează îmbelşugat, iar Lazăr abia de mănâncă o coajă de pâine, bogatul va fi considerat ipocrit în caz că predică avantajele sărăciei. Dacă însă mie-mi place matematica iar altuia muzica, nu ne stânjenim unul pe celălalt, iar în caz că lăudăm unul preferinţele celuilalt, cu asta nu facem decât să fim politicoşi. Iar în materie de opinii, libera competiţie este singura cale care duce la adevăr. Vechile lozinci liberale erau aplicate într-o sferă nepotrivită, cea economică; sfera lor potrivită de aplicare este cea spirituală. Vrem competiţie liberă în materie de idei, nu de afaceri. Necazul e că, pe măsură ce libera concurenţă în materie de afaceri tinde să dispară, învingătorii caută tot mai mult să-şi folosească puterea economică în sferele intelectuală şi morală, condiţionând dreptul oamenilor de a-şi câştiga existenţa de alinierea lor la anumite precepte de viaţă şi de gândire, considerate „corecte“. Ceea ce e regretabil, dat fiind că „viaţă corectă“ înseamnă ipocrizie, iar „gândire corectă“ înseamnă stupiditate. Iar cea mai gravă primejdie este că, indiferent dacă vom avea plutocraţie sau socialism, persecuţia economică va face cu neputinţă orice progres intelectual şi moral. Libertatea individului trebuie respectată oriunde acţiunile lui nu dăunează în mod direct, vădit şi neîndoielnic altor oameni. În caz contrar, instinctele noastre persecutoare vor genera o societate stereotipă, ca în Spania secolului al XVI-lea. Pericolul e real şi iminent. America păşeşte în frunte, dar e aproape sigur că noi, cei din Anglia, o vom urma dacă nu învăţăm să preţuim libertatea în sfera ce-i este proprie. Libertatea la care trebuie să năzuim nu este dreptul de a-i asupri pe alţii, ci dreptul de a trăi aşa cum credem de cuviinţă şi de a gândi aşa cum credem de cuviinţă, câtă vreme aceasta nu-i împiedică pe alţii să facă la fel.

În încheiere vreau să spun o vorbă despre ceea ce la începutul acestui eseu am numit „dinamică psihologică“. O societate în care precumpăneşte un anumit tip de caracter poate avea mai multă libertate decât una în care precumpăneşte un tip diferit. O societate compusă din oameni şi tigri n-ar putea avea multă libertate: ori tigrii, ori oamenii ar trebui negreşit înrobiţi. Prin urmare, nu poate exista libertate în acele părţi ale lumii unde albii guvernează peste populaţii de culoare. Pentru a asigura maximul de libertate, este necesară formarea caracterului prin educaţie, astfel încât oamenii să-şi poată afla fericirea în activităţi ce nu sunt opresive. Or, caracterul se formează în cursul primilor şase ani de viaţă. La Deptford, domnişoara McMillan[61] îi educă pe copii spre a deveni capabili să creeze o comunitate liberă. Dacă metodele dumisale ar fi aplicate la toţi copiii, bogaţi şi săraci, ar fi de-ajuns o singură generaţie pentru a rezolva problemele noastre sociale. Dar accentul

pus pe instrucţie a făcut ca nu toţi cei interesaţi să-şi dea seama de importanţa educaţiei. La vârste mai înaintate dorinţele pot fi doar controlate, nu şi modificate fundamental; de aceea lecţia lui „trăieşte şi lasă-i şi pe alţii să trăiască“ trebuie predată în fragedă copilărie. Dacă n-ar mai exista oameni care să dorească lucruri ce nu pot fi obţinute decât pe seama oropsirii altora, obstacolele în calea libertăţii sociale ar dispărea.

Notă

61. Margaret McMillan (1860–1931), socialistă britanică de orientare creştină, reformatoare a sistemului medical şi a celui educaţional pentru copii, născută în SUA (*n. red*.).

14
EDUCAŢIA, ÎNTRE LIBERTATE ŞI AUTORITATE

În educaţie, la fel ca şi în alte domenii, libertatea nu poate fi decât o chestiune de grad. Unele libertăţi nu pot fi tolerate. Am întâlnit odată o doamnă care susţinea că nici unui copil n-ar trebui să i se interzică niciodată nimic, deoarece copilul trebuie să-şi dezvolte natura pornind dinăuntrul său. „Dar dacă natura îl îndeamnă să înghită piuneze?“ am întrebat-o; cu regret, trebuie să spun că doamna mi-a răspuns foarte oţărât. Adevărul e totuşi că, mai devreme sau mai târziu, orice copil, lăsat de capul lui, va înghiţi piuneze, va bea vreo otravă din sticluţele cu doctorii, va cădea de la etaj sau va intra în vreo altă belea. La o vârstă ceva mai mare, băieţii, dacă sunt lăsaţi să facă tot ce le place, vor umbla nespălaţi, vor mânca fără măsură, vor fuma până li se face greaţă, vor răci umblând cu încălţăminte udă ş.a.m.d. – ca să nu mai spun că se vor amuza necăjind domni mai vârstnici, care nu vor avea toţi darul biblicului Elisei de a le replica pe măsură. Prin urmare, cine pledează pentru libertate în educaţie nu poate susţine, totuşi, că pe copii trebuie să-i lăsăm cât e ziua de lungă să facă exact ce le place. O oarecare disciplină şi autoritate trebuie să existe; întrebarea e doar cât de multă şi în ce fel se cuvine ea exercitată.

Educaţia poate fi privită din numeroase puncte de vedere: cel al statului, cel al Bisericii, cel al pedagogului, cel al părinţilor sau chiar (deşi acest lucru este de obicei uitat) cel al copilului însuşi. Fiecare din aceste puncte de vedere este parţial; fiecare contribuie cu câte ceva la idealul educaţiei, dar contribuie şi cu elemente reprobabile. Să le examinăm pe rând, spre a vedea ce se poate spune în favoarea sau împotriva lor.

Voi începe cu statul, cea mai puternică forţă în a decide cum trebuie să arate educaţia modernă. Interesul statului faţă de educaţie este de dată foarte recentă. El a lipsit în Antichitate şi în Evul Mediu; înainte de Renaştere, doar Biserica punea preţ pe educaţie. Odată cu Renaşterea, apare preocuparea pentru învăţământul superior, ducând la întemeierea unor instituţii precum Collège de France, menit să contrabalanseze ecleziastica Sorbonă. Reforma, în Anglia şi în Germania, a adus cu sine dorinţa statului de a exercita oarecare control asupra universităţilor şi a liceelor, spre a le împiedica să devină cuiburi de „papistaşi“. Curând însă, acest interes s-a evaporat. Statul nu şi-a asumat în educaţie un rol decisiv sau continuu decât odată cu mişcarea modernă în favoarea învăţământului general şi obligatoriu. Cu toate acestea, el are în prezent un cuvânt mult mai greu în instituţiile de învăţământ decât toţi ceilalţi factori la un loc.

Motivele care au dus la învăţământul general obligatoriu au fost variate. Cei mai energici susţinători ai săi erau mânaţi de sentimentul că scrisul şi cititul sunt aptitudini dezirabile prin ele însele, că o populaţie ignorantă este o ruşine pentru o ţară civilizată şi că democraţia este cu neputinţă fără educaţie. La aceste motive s-au adăugat altele. S-a observat curând că educaţia poate

aduce avantaje comerciale, că ea contribuie la scăderea infracţionalităţii şi oferă oportunităţi de disciplinare a populaţiei din cartierele sărace. Adversarii clerului vedeau în învăţământul de stat o oportunitate pentru combaterea influenţei Bisericii; acest motiv a cântărit mult în Anglia şi-n Franţa. Naţionaliştii, îndeosebi după Războiul Franco-Prusac, au formulat părerea că educaţia sporeşte puterea naţiunii. Toate aceste alte motive, însă, au fost la început subsidiare. Raţiunea principală a adoptării învăţământului general a fost sentimentul că analfabetismul este un lucru ruşinos.

Odată ferm instituit învăţământul general, statul a descoperit că i se pot da mai multe întrebuinţări. Acest învăţământ îi face pe tineri mai docili, cu bunele şi relele ce se asociază docilităţii. El ameliorează manierele şi diminuează delincvenţa; facilitează acţiunea comună în scopuri publice; face comunitatea mai receptivă la îndrumările dinspre centru. Fără el, democraţia nu poate exista decât ca o formă goală de conţinut. Dar democraţia, aşa cum o concep politicienii, este o formă de *guvernământ*, adică o metodă de a-i face pe oameni să acţioneze aşa cum vor conducătorii lor, având totodată sentimentul că asta e şi propria lor vrere. Drept urmare, educaţiei din învăţământul de stat i s-a imprimat o anumită direcţie. Ea îi învaţă pe tineri (atât cât îi stă în putinţă) să respecte instituţiile existente, pentru a preîntâmpina orice critică radicală la adresa guvernământului, şi să privească naţiunile străine cu suspiciune şi dispreţ. Întăreşte solidaritatea naţională în dauna atât a internaţionalismului, cât şi a dezvoltării individuale. Prejudicierea dezvoltării individuale se produce din pricina accentului excesiv pus pe autoritate. Sunt încurajate emoţiile colective în locul celor individuale, iar dezacordul cu credinţele prevalente este sever reprimat. Uniformitatea este dorită deoarece convine administratorului, neţinând cont de faptul că ea se poate realiza doar prin atrofiere mintală. Din toate acestea rezultă neajunsuri atât de mari încât ne putem întreba cu seriozitate dacă, una peste alta, învăţământul general a făcut până acum mai mult bine sau mai mult rău.

Punctul de vedere al Bisericii asupra educaţiei nu este, în practică, mult diferit de cel al statului. Există însă şi o importantă divergenţă: Biserica ar prefera ca laicii să nu fie deloc educaţi, şi să nu li se ofere instrucţie decât atunci când statul insistă. Statul şi Biserica vor deopotrivă să inculce credinţe din categoria celor pe care libera cercetare tinde să le destrame. Dar crezul statului este mai uşor de inculcat unei populaţii capabile să citească ziarele, pe când cel al Bisericii este mai uşor de inculcat unei populaţii total analfabete. Statul şi Biserica sunt amândouă ostile gândirii, dar Biserica e în plus ostilă (deşi în prezent pe ascuns) şi instrucţiei. Dar această diferenţă va dispărea, de fapt este deja în curs de dispariţie, pe măsură ce autorităţile ecleziastice pun la punct tehnica oferirii instrucţiei fără stimularea activităţii mintale – o tehnică în care, cu mult timp în urmă, excelau iezuiţii.

Dascălului, în lumea modernă, rareori i se permite să aibă un punct de vedere propriu. El este numit de o autoritate educaţională şi este „pus pe liber“ dacă e prins educând. În afară de acest motiv economic, dascălul e supus unor ispite de care probabil că nu este conştient. El se pronunţă, chiar mai direct decât statul şi Biserica, în favoarea disciplinei; oficial, el cunoaşte ceea ce elevii săi nu cunosc. Fără un element de disciplină şi autoritate, e greu de păstrat ordinea la clasă. E mai uşor să pedepseşti un elev care se arată plictisit, decât să fii tu interesant. În plus, chiar şi cel mai bun dascăl e predispus să-şi exagereze importanţa, considerând posibil şi dezirabil să-şi modeleze elevii în aşa fel încât să devină genul de oameni care, după părerea lui, ar trebui să fie. Lytton Strachey[62] ni-l descrie pe dr Arnold plimbându-se pe malul lacului Como şi meditând despre „răul moral“. Pentru el, era „rău moral“ tot ceea ce dânsul voia să schimbe la elevii săi. Convingerea că în ei sălăşluieşte

mult din acest rău îl îndreptăţea să-şi exercite puterea şi să se considere un conducător a cărui datorie era mai mult să pedepsească decât să iubească. O astfel de atitudine – purtând denumiri diferite în epoci diferite – este firească la orice dascăl care este zelos fără a lua seama la influenţa amăgitoare a sentimentului propriei importanţe. Cu toate acestea, dascălul este de departe cea mai bună dintre forţele ce acţionează în procesul educativ şi el este cel de la care aşteptăm cu precădere progrese în acest domeniu.

Dascălul e, fireşte, preocupat şi de renumele şcolii sale. Va face tot posibilul ca elevii lui să iasă în evidenţă la concursurile sportive şi la examenele şcolare, iar pentru aceasta va avea grijă să-i selecteze pe cei mai înzestraţi, lăsându-i deoparte pe ceilalţi. Pentru aceştia din urmă, consecinţele vor fi negative. Pentru un băiat e mai bine să joace el însuşi, fie şi prost, un joc, decât să se uite la alţii, care-l joacă bine. În cartea sa *Viaţa lui Sanderson din Oundle*[63], H.G. Wells povesteşte cum acest profesor cu adevărat remarcabil era împotriva a tot ce lăsa nesolicitate şi necultivate aptitudinile elevului obişnuit. Când a devenit director, a descoperit că numai băieţi anume selectaţi erau puşi să cânte în capelă; ei erau pregătiţi prin lecţii de cor, iar restul doar ascultau. Sanderson a cerut ca toţi băieţii să cânte, fie că aveau sau nu aptitudini muzicale. Prin aceasta, el se ridica deasupra tendinţei fireşti a profesorului, preocupat mai mult de propriul renume decât de băieţii săi. Fireşte că dacă toţi am recunoaşte în mod inteligent meritele, n-ar exista conflicte între aceste două motive: cea mai mare reputaţie ar câştiga-o şcoala care-şi pregăteşte cel mai bine elevii. Dar într-o lume agitată succesele spectaculoase vor fi valorizate întotdeauna în mod disproporţionat faţă de importanţa lor reală.

Ajung acum la punctul de vedere al părinţilor. Acesta diferă în funcţie de statutul economic al părintelui: lucrătorul necalificat mediu are dorinţe mult diferite de cele ale slujbaşului cu înaltă calificare. Lucrătorul necalificat mediu doreşte să-şi dea cât mai repede copiii la şcoală, ca să-şi împuţineze grijile de acasă; tot aşa, doreşte şi ca ei să termine cât mai repede şcoala, spre a putea să profite de câştigurile lor. Când guvernul britanic a decis, cu câtva timp în urmă, să micşoreze cheltuielile pentru educaţie, el a propus ca vârsta la care copiii să înceapă şcoala să fie de cel puţin şase ani şi ca elevii să nu fie obligaţi să continue şcoala după vârsta de treisprezece ani. Prima dintre cele două propuneri a stârnit atâtea proteste, încât a trebuit să fie retrasă: indignarea mamelor îngrijorate (care căpătaseră de curând dreptul de vot) a fost irezistibilă. Cea de-a doua propunere, care scădea vârsta de la care copiii puteau părăsi şcoala, nu a fost impopulară. Candidaţii pentru Parlament care se pronunţau pentru îmbunătăţirea educaţiei erau unanim aplaudaţi de cetăţenii care veneau la mitinguri, dar în timpul campaniei a reieşit că lucrătorii necalificaţi neinteresaţi de politică (ei constituind majoritatea) voiau ca vlăstarele lor să aibă cât mai curând dreptul de a presta munci plătite. Excepţie făceau în principal cei ce sperau pentru copiii lor obţinerea unui statut social superior graţie unei mai bune educaţii.

Specialiştii cu înaltă calificare văd lucrurile cu totul diferit. Venitul lor se datorează faptului că au beneficiat de o educaţie superioară mediei, şi ei vor să transmită acest avantaj copiilor lor. Pentru aceasta sunt dispuşi să facă mari sacrificii. Dar în actuala noastră societate concurenţială, ceea ce doreşte părintele mediu nu este o educaţie bună în sine, ci una mai bună decât a altora. Acest lucru poate fi înlesnit ţinând scăzut nivelul general, şi în consecinţă nu ne putem aştepta ca specialistul cu înaltă calificare să fie încântat de facilităţile de educaţie superioară oferite copiilor de lucrători

necalificaţi. Dacă, de pildă, oricine doreşte ar putea obţine, indiferent cât de săraci i-ar fi părinţii, o educaţie medicală, evident că medicii ar câştiga mai puţin decât câştigă acum, atât din pricina concurenţei mai mari, cât şi din pricina sănătăţii ameliorate a comunităţii. Acelaşi lucru este valabil şi pentru drept, administraţie ş.a.m.d. În consecinţă, lucrurile bune pe care specialistul cu înaltă calificare le doreşte pentru copiii săi nu vor fi dorite de el şi pentru grosul populaţiei, în afara cazului când este animat de un civism ieşit din comun.

Principalul cusur al taţilor, într-o societate concurenţială, este că vor să se poată mândri cu copiii lor. Acest cusur îşi are originea în instinct şi nu poate fi tămăduit decât prin eforturi făcute anume în acest scop. Cusurul se întâlneşte, deşi într-o măsură mai mică, şi la mame. Cu toţii simţim instinctiv că succesele copiilor noştri se răsfrâng favorabil şi asupra noastră, pe când eşecurile lor ne fac să ne ruşinăm. Din păcate, succesul care ne face să ne umflăm în pene este adesea de un fel indezirabil. Începând din zorii civilizaţiei şi până aproape de epoca noastră – iar în China şi Japonia chiar şi în prezent –, părinţii sacrificau fericirea conjugală a copiilor lor alegându-i aproape întotdeauna, dintre ginerii sau nurorile disponibile, pe cei mai bogaţi. În lumea occidentală (exceptând parţial Franţa) copiii s-au eliberat prin răzvrătire de această sclavie, dar instinctele părinţilor nu s-au schimbat. Ceea ce tatăl mediu le doreşte copiilor săi nu este nici fericirea, nici virtutea, ci succesul în lume. Îi vrea aşa încât el să se poată fuduli printre amicii săi, iar această dorinţă îi domină în bună parte eforturile investite în educaţia lor.

Autoritatea, pentru a dirigui educaţia, trebuie să se sprijine pe una sau mai multe dintre puterile despre care am vorbit: statul, Biserica, dascălul şi părinţii. Am văzut că în cazul nici uneia nu putem fi siguri că se va preocupa în mod adecvat de binele copilului, deoarece fiecare vrea ca acesta să servească pentru câte un scop ce nu are nimic de-a face cu propriul lui bine. Statul are nevoie de copil spre a servi preamăririi naţionale şi susţinerii formelor de guvernământ existente. Biserica, spre a servi la creşterea puterii clerului. Dascălul, într-o lume a concurenţei, de multe ori îşi priveşte şcoala aşa cum statul priveşte naţiunea, iar rostul copilului îl vede în glorificarea şcolii. Părintele vrea de la copil să fie fala familiei. Copilul însuşi, ca scop în sine, ca fiinţă umană de sine stătătoare ce are dreptul la acel cuantum de fericire şi bunăstare la care putem nădăjdui, nu se potriveşte decât în mică măsură cu aceste diverse scopuri exterioare. Din păcate, copilului îi lipseşte experienţa necesară spre a-şi călăuzi propria viaţă, fiind astfel o victimă a intereselor strâmbe care-i exploatează inocenţa. Aceasta e ceea ce face din dificultatea educaţiei o problemă politică. Dar să vedem mai întâi ce se poate spune din punctul de vedere al copilului însuşi.

Este evident că majoritatea copiilor, dacă ar fi lăsaţi de capul lor, nu ar vrea să înveţe cititul şi scrisul şi ar creşte mai puţin adaptaţi la împrejurările vieţii lor decât ar fi posibil. E necesar să existe instituţii de învăţământ, iar copiii trebuie să fie într-o anumită măsură supuşi autorităţii. Dat fiind însă că în nici o autoritate nu ne putem încrede pe deplin, trebuie să căutăm să existe cât mai puţină autoritate cu putinţă şi să încercăm să inventăm modalităţi prin care să poată fi valorificate în educaţie dorinţele şi impulsurile fireşti ale tinerilor. Obiectivul acesta poate fi atins mult mai uşor decât se crede adesea, pentru că, în fond, dorinţa de cunoaştere este prezentă în mod firesc la majoritatea tinerilor. Pedagogul tradiţional, care poseda cunoştinţe ce nu meritau comunicate şi era lipsit de iscusinţa de a le transmite, îşi închipuia că tinerii au o oroare înnăscută faţă de învăţare; dar se înşela în privinţa asta, pentru că nu-şi dădea seama de propriile neajunsuri. Cehov a scris o

povestioară fermecătoare despre un om care încerca să înveţe un pisoi să prindă şoareci. Când pisoiul nu fugea după şoareci, omul îl bătea, urmarea fiind că bietul animal, chiar şi după ce a devenit pisică matură, se chircea de frică la vederea unui şoarece. „Acesta e – încheie Cehov – omul care m-a învăţat latina.“ Ştim, pe de altă parte, că pisicile îşi învaţă puii să prindă şoareci, dar ele aşteaptă până când se trezeşte în ei instinctul respectiv. Atunci pisoii sunt de acord cu mamele lor că au nevoie de cunoştinţe, astfel că nu este necesară disciplinarea lor.

Primii doi sau trei ani de viaţă au scăpat deocamdată dominaţiei pedagogului şi toţi specialiştii sunt de acord că aceştia sunt anii în care învăţăm cel mai mult. Fiecare copil învaţă vorbitul prin propriile străduinţe. Oricine a observat un prunc ştie că aceste străduinţe sunt foarte însemnate. Copilul ascultă încordat, observă mişcările buzelor, exersează sunete cât e ziua de lungă, se concentrează cu un zel uimitor. Fireşte că adulţii îl încurajează cu aprobări, dar nici nu le trece prin cap să-l pedepsească în zilele când nu învaţă nici un cuvânt nou. Tot ce-i oferă ei sunt oportunitatea şi încurajarea. Mă îndoiesc că în vreo etapă este nevoie de mai mult de atât.

Pe copil sau tânăr este necesar să-l faci să simtă că merită să capete cunoştinţe. Uneori lucrul acesta e anevoios, pentru că de fapt respectivele cunoştinţe nu merită însuşite. Anevoios e şi atunci când numai o cantitate considerabilă de cunoştinţe se dovedeşte utilă într-o anumită direcţie, astfel că la început elevul simte îndeobşte doar plictiseală. În astfel de cazuri însă dificultatea nu este insurmontabilă. Să luăm, de pildă, predarea matematicii. Sanderson din Oundle a constatat că aproape toţi băieţii săi erau interesaţi de maşini, drept care le-a oferit ocazia de a construi maşini destul de complicate. În cursul lucrului practic, ei ajungeau să simtă necesitatea de a face calcule şi astfel deveneau interesaţi de matematică întrucât aveau nevoie de ea pentru succesul unei întreprinderi de care erau pasionaţi. Această metodă este costisitoare şi necesită pricepere şi răbdare din partea profesorului. Dar ea merge în sensul instinctului elevului şi de aceea e probabil să comporte mai puţină plictiseală la un efort intelectual mai mare. Efortul e ceva firesc atât la animale, cât şi la oameni, dar trebuie să fie un efort pentru care există un stimul instinctiv. Un meci de fotbal presupune mai mult efort decât o muncă de rutină, şi totuşi primul e o plăcere, iar cea de-a doua, o pedeapsă. E greşit să ne închipuim că efortul mintal poate doar rareori să fie o plăcere; adevărul e că sunt necesare anumite condiţii care să-l facă agreabil şi că, până nu demult, în învăţământ nu s-au făcut încercări de a crea aceste condiţii. Principalele condiţii sunt: întâi, o problemă la care se doreşte o soluţie; iar în al doilea rând, un sentiment optimist în ce priveşte posibilitatea de a găsi o soluţie. Amintiţi-vă cum i se preda lui David Copperfield aritmetica:

> Deşi lecţia s-a sfârşit, partea cea mai rea urmează sub forma unor socoteli îngrozitoare. Domnul Murdstone a născocit una anume pentru mine şi mi-o dictează, începând astfel: „Dacă intru în prăvălia unui negustor de brânzeturi şi cumpăr cinci mii de bucăţi de brânză Gloucester cu patru pence şi jumătate bucata, cât trebuie să plătesc?“ Şi în clipa aceea o văd pe domnişoara Murdstone cum se bucură pe ascuns. Zadarnic îmi încordez mintea asupra bucăţilor de brânză. Nu mă dumiresc până la vremea mesei şi atunci, negru ca un mulatru, căci mi-a intrat în piele murdăria de pe tăbliţă, capăt un codru de pâine, până ce voi descurca socoteala cu brânzeturile, iar drept pedeapsă, mă ocolesc toţi până la sfârşitul serii.[64]

Evident că nu era de aşteptat ca bietul băiat să fie interesat de acele brânzeturi, sau să spere că va izbuti să determine corect acea sumă. În schimb, dacă ar fi dorit să confecţioneze o lădiţă de o anumită mărime şi i s-ar fi spus să-şi economisească banii de buzunar până când ar fi strâns destul cât

să cumpere scândurile şi cuiele de care avea nevoie, asta i-ar fi stimulat surprinzător de mult aptitudinile aritmetice.

În problemele de aritmetică date unui copil spre rezolvare nu trebuie să existe nimic ipotetic. Îmi amintesc că am citit odată comentariul unui băieţel la o temă de aritmetică ce i se dăduse spre rezolvare. Guvernanta stabilise astfel datele problemei: Dacă un cal costă de trei ori mai mult decât un ponei, iar poneiul costă 22 de lire, cât costă calul? „A suferit calul de vreo boală?“ întreabă băiatul. „Asta n-are importanţă“, răspunde guvernanta. „Dar James (grăjdarul) zice că are mare importanţă“, vine replica băieţelului. Puterea de înţelegere a adevărurilor ipotetice e o achiziţie foarte târzie în dezvoltarea facultăţii logice şi nu trebuie contat pe ea la vârste fragede. Asta a fost însă o digresiune, iar acum revin la tema noastră principală.

Nu susţin că la *toţi* copiii interesul intelectual poate fi stârnit prin stimuli potriviţi. La unii inteligenţa este sub medie şi ei necesită un tratament special. E total nerecomandabil să fie puşi în aceeaşi clasă copii cu aptitudini intelectuale foarte diferite: aceia dintre ei care sunt mai isteţi se vor plictisi ascultând explicaţii ale unor lucruri care le sunt foarte limpezi, iar cei mai prostuţi se vor necăji când peste lucruri pe care ei nu le-au priceput încă se trece ca peste ceva de la sine înţeles. Subiectele şi metodele trebuie adaptate la inteligenţa elevului. Macaulay a fost pus la Cambridge să înveţe matematică, dar din scrisorile lui se vede că asta era curată pierdere de vreme. Eu eram pus să învăţ greacă şi latină, ceea ce îmi displăcea, pentru că mi se părea deplasat să învăţ limbi ce nu se mai vorbeau. Cred că puţinul cu care m-am ales din studiile mele clasice l-aş fi putut învăţa în viaţa adultă într-o lună de zile. După însuşirea unui minim de cunoştinţe, trebuie ţinut cont de gusturi, şi copiilor nu trebuie să li se predea decât ceea ce ei găsesc interesant. Lucrul acesta este mai solicitant pentru cadrele didactice, cărora le e mai comod să fie anoste, mai ales când au un program supraîncărcat. Dificultăţile pot fi însă depăşite reducând cuantumul de ore al dascălilor şi instruindu-i în arta predării, ceea ce în prezent se face în pregătirea celor din învăţământul elementar, dar nu şi a cadrelor universitare sau a celor ce predau în colegii de elită.

În învăţământ libertatea are mai multe aspecte. Întâi de toate este libertatea de a învăţa sau a nu învăţa. Apoi vine libertatea tânărului de a alege ce să înveţe. Iar la vârste mai mari apare şi libertatea opiniei. În copilărie, libertatea de a învăţa sau a nu învăţa poate fi doar parţial conferită. Trebuie făcut în aşa fel încât toţi cei care nu sunt debili mintal să înveţe cititul şi scrisul. Numai experienţa este aptă să arate în ce măsură poate fi realizat lucrul acesta doar oferindu-le copiilor oportunitatea să le înveţe. Dar, chiar şi dacă simpla oportunitate este de-ajuns, trebuie făcut în aşa fel încât copiii să ia act de ea. Altminteri, cei mai mulţi dintre ei ar prefera să se joace în aer liber. Mai târziu, s-ar putea lăsa la alegerea tinerilor dacă, de pildă, să meargă sau nu la facultate; unii vor dori asta, alţii nu. Acesta ar fi un principiu de selecţie cel puţin la fel de bun ca şi cel oferit de examenele de admitere. Cui nu este dispus să muncească n-ar trebui să i se permită să ocupe un loc în universitate. Tinerii de bani gata care în prezent îşi pierd timpul prin colegii îi demoralizează pe alţii şi se obişnuiesc ei înşişi să fie inutili. Dacă munca tenace ar fi cerută ca o condiţie a ocupării unui loc în campus, universităţile ar înceta să fie atrăgătoare pentru cei cărora le repugnă îndeletnicirile intelectuale.

Libertatea de a alege profilul studiilor trebuie să existe în măsură mult mai mare decât în prezent. Consider necesară gruparea disciplinelor după afinităţile lor naturale; sistemul electiv care-i lasă

tânărului libertatea de a opta pentru discipline total neînrudite suferă de mari neajunsuri. Dacă mi s-ar încredinţa organizarea învăţământului în Utopia, cu fonduri nelimitate, aş da fiecărui copil, până pe la vârsta de doisprezece ani, oarecare instruire în discipline „clasice“, matematică şi ştiinţele naturii. După alţi doi ani ar trebui să fie evident care sunt aptitudinile copilului, iar propriile lui preferinţe ar fi în această privinţă o indicaţie sigură, cu condiţia să nu existe „opţiuni comode“. Aşadar, aş permite oricărui adolescent care doreşte acest lucru să se specializeze de la vârsta de paisprezece ani în sus. La început această specializare ar acoperi un spectru foarte larg, devenind apoi, treptat, mai precisă, odată cu înaintarea în studii. A trecut timpul când era posibil ca un om să fie bine informat în toate domeniile. Un om sârguincios poate şti câte ceva din istorie şi literatură, ceea ce reclamă cunoaşterea limbilor clasice şi moderne. Sau poate cunoaşte anumite secţiuni din matematică, ori din una sau două ştiinţe ale naturii. Dar idealul educaţiei „atotcuprinzătoare“ este de acum învechit; l-a năruit chiar progresul cunoaşterii.

Libertatea de opinie, atât din partea dascălilor, cât şi din partea elevilor şi studenţilor, este cea mai importantă dintre diversele feluri de libertate, şi singura în cazul căreia nu sunt necesare nici un fel de limitări. Având în vedere că actualmente ea nu există, merită să recapitulăm argumentele în favoarea ei.

Argumentul fundamental în favoarea libertăţii de opinie este caracterul incert al tuturor credinţelor noastre. Dacă am cunoaşte cu certitudine adevărul, predarea lui exclusivă ar fi îndreptăţită într-o anumită măsură. Dar, în acest caz, el ar putea fi predat fără invocarea autorităţii, cu ajutorul rezonabilităţii lui intrinseci. Nu-i nevoie de o lege care să prevadă că se interzice predarea aritmeticii de către persoane ce au vederi eretice despre tabla înmulţirii, pentru că aici adevărul e clar şi nu se cere impus prin sancţiuni. Când statul intervine în sprijinul predării unei anumite doctrine, o face *pentru că* în favoarea acelei doctrine nu există dovezi concludente. Rezultatul este că predarea respectivei doctrine e lipsită de veracitate, chiar dacă s-ar întâmpla ca doctrina să fie adevărată. În statul New York era până nu demult ilicit să se predea în şcoli că sistemul comunist e bun; în Rusia Sovietică este ilicit să se predea că sistemul comunist e rău. Fără îndoială că una din aceste idei este adevărată şi cealaltă falsă, doar că nimeni nu ştie care anume. Atât în statul New York, cât şi în Rusia Sovietică se preda adevărul şi era pusă la zid falsitatea, dar nici în unul, nici în cealaltă nu se preda în spiritul veracităţii, pentru că în fiecare se prezenta drept certă o propoziţie îndoielnică.

Diferenţa dintre adevăr şi veracitate este importantă în acest context. Adevărul este apanajul zeilor; din punctul nostru de vedere, el este un ideal, de care ne putem apropia, dar pe care nu putem spera să-l atingem. Educaţia trebuie să ne formeze în vederea apropierii maxime de adevăr, iar spre a face acest lucru ea trebuie să ne înveţe veracitatea. Prin veracitate înţeleg obişnuinţa de a ne clădi opiniile pe dovezi şi a le susţine cu gradul de convingere pe care dovezile îl îndreptăţesc. Acest grad va fi întotdeauna inferior certitudinii depline, ceea ce înseamnă că trebuie să fim mereu gata să admitem producerea de noi dovezi împotriva vechilor credinţe. În plus, atunci când acţionăm în temeiul unei credinţe, trebuie, pe cât posibil, să întreprindem doar acele acţiuni care vor fi utile chiar şi dacă respectiva credinţă este mai mult sau mai puţin eronată; trebuie să evităm acţiunile care ar avea efecte dezastruoase în caz că acea credinţă a noastră nu ar fi *întru totul* adevărată. În ştiinţă, un observator îşi formulează rezultatul specificând şi „probabilitatea de eroare“; dar cine a auzit

vreodată un teolog sau un politician enunţând probabilitatea de eroare din dogmele sale, sau măcar admiţând în principiu că e posibilă vreo eroare? Se întâmplă aşa pentru că în ştiinţă, unde ne apropiem cel mai mult de cunoaşterea veritabilă, un om se poate sprijini cu încredere pe tăria dovezilor sale, pe când, acolo unde nu se cunoaşte nimic, clamarea ritoasă şi hipnotismul sunt modurile uzuale de a-i face pe alţii să împărtăşească credinţele noastre. Dacă fundamentaliştii ar fi crezut că au dovezi solide împotriva evoluţiei, ei n-ar fi declarat ilicită predarea evoluţionismului.

Obiceiul de a preda câte o formă de ortodoxie – politică, religioasă sau morală – are tot felul de urmări rele. Mai întâi, el îi exclude din profesia didactică pe oamenii în care sălăşluiesc laolaltă onestitatea şi vigoarea intelectuală, adică tocmai pe oamenii în măsură să exercite cea mai bună influenţă morală şi intelectuală asupra elevilor lor. Voi da trei exemple. Primul ţine de politică: unui profesor de economie din America i se pretinde să predea doctrine care să fie pe placul şi în avantajul bogăţiei şi puterii celor foarte înstăriţi; dacă nu o face, va constata că e recomandabil să plece în altă parte, cum a făcut dl Harold Laski, care a părăsit Harvardul şi acum este unul dintre cei mai valoroşi profesori de la London School of Economics. Al doilea ţine de religie: imensa majoritate a intelectualilor eminenţi nu aderă la religia creştină, dar ascund acest lucru în public, de teamă să nu-şi piardă mijloacele de subzistenţă. Aşa se face că, în cel mai important dintre toate subiectele, majoritatea celor ale căror opinii şi argumente ar fi cele mai demne de auzit sunt condamnaţi la tăcere. Al treilea exemplu ţine de morală: practic toţi oamenii comit măcar o dată în viaţă câte ceva imoral; cei ce ascund acest lucru sunt fără îndoială mai condamnabili decât cei ce nu-l ascund, deoarece se fac vinovaţi de ipocrizie. Or, posturile didactice nu sunt deschise decât celor ipocriţi. Atât despre efectele ortodoxiei asupra alegerii şi a caracterului dascălilor.

Acum despre efectele asupra elevilor şi studenţilor, pe care le grupez în două rubrici – intelectuale şi morale. Ce este stimulativ sub aspect intelectual pentru un tânăr constituie o problemă de evidentă însemnătate practică, iar aici el constată existenţa unor opinii divergente. Bunăoară, un tânăr care studiază economia va trebui să audieze prelegeri ţinute de individualişti şi de socialişti, de protecţionişti şi de liber-schimbişti, de inflaţionişti şi de adepţi ai etalonului aur. El ar trebui îndemnat să citească cele mai valoroase cărţi ale diverselor şcoli, recomandate de cei care cred în ele. Aşa se va obişnui să cântărească argumentele şi dovezile, să înţeleagă că nici o opinie nu e în mod cert corectă şi să-i judece pe oameni în funcţie de calitatea lor, şi nu de potrivirea lor cu anumite preconcepţii. Istoria ar trebui predată nu doar din punctul de vedere al propriei ţări, ci şi din cel al străinilor. Dacă istoria ar fi predată în Anglia de profesori francezi, iar în Franţa de profesori englezi, n-ar exista dezacorduri între cele două ţări, ci fiecare ar înţelege punctul de vedere al celeilalte. Un tânăr ar trebui să se deprindă a gândi că toate întrebările sunt deschise şi că firul unui raţionament trebuie urmat indiferent încotro duce. Nevoile vieţii practice vor distruge foarte curând această atitudine, când tânărul va începe să-şi câştige existenţa; până atunci însă el trebuie îndemnat să guste din plăcerile liberei speculaţii.

Predarea unei ortodoxii la tineri este foarte nocivă şi sub aspect moral. Nu-i vorba numai de faptul că ea îi obligă pe profesorii mai capabili să fie ipocriţi şi să dea prin aceasta un prost exemplu moral. Mai este vorba de faptul, şi mai grav, că ea încurajează intoleranţa şi formele rele ale instinctului gregar. Edmund Gosse, în cartea sa *Father and Son* (*Tatăl şi fiul*), relatează cum, pe când era copil, tatăl i-a spus că urma să se recăsătorească. Băiatul a observat că exista ceva de care tatăl

lui se ruşina, încât până la urmă l-a întrebat, cu o voce sugrumată de groază: „Tată, e cumva pedobaptistă?“ Şi, într-adevăr, era. Până în acel moment el crezuse că toţi pedobaptiştii sunt nişte păcătoşi. La fel, copiii din şcolile catolice cred că protestanţii sunt păcătoşi, copiii din orice şcoală din ţările anglofone cred că ateii sunt păcătoşi, copiii din Franţa cred că nemţii sunt vicioşi, iar copiii din Germania, că francezii sunt vicioşi. Când o şcoală acceptă că intră în sarcinile ei să predea o opinie nesustenabilă intelectual (cum fac practic toate şcolile), ea este nevoită să dea impresia că toţi cei ce susţin o opinie opusă sunt odioşi, pentru că altminteri nu ar putea genera pasiunea necesară pentru a ţine piept asalturilor raţiunii. Astfel, de dragul ortodoxiei, copiii sunt făcuţi suspicioşi, intoleranţi, cruzi şi belicoşi. Acest lucru este inevitabil câtă vreme anumite opinii politice, morale şi religioase sunt impuse.

În cele din urmă, din acest rău moral făcut individului rezultă un imens prejudiciu şi pentru societate. Războaiele şi persecuţiile proliferează peste tot, favorizate de educaţia diseminată în şcoli. Wellington spunea că bătălia de la Waterloo a fost câştigată pe terenurile de sport de la Eton[65]. Ar fi putut spune, mai aproape de adevăr, că războiul împotriva Franţei revoluţionare a fost instigat în sălile de clasă de la Eton. În epoca noastră democratică, colegiul din Eton şi-a pierdut din importanţă; acum sunt importante obişnuitele şcoli primare şi secundare. În fiecare ţară, prin fluturări de steaguri, Ziua Imperiului Britanic, festivităţile de 4 Iulie, tabere de instrucţie premilitară etc., se face tot posibilul ca băieţii să prindă gust pentru omucidere, iar fetele convingerea că bărbaţii dedicaţi omuciderii sunt cei mai demni de respect. Întreg acest sistem de degradare morală la care sunt expuşi nişte tineri inocenţi ar deveni imposibil dacă autorităţile le-ar permite dascălilor şi elevilor libertatea de opinie.

Înregimentarea este sursa răului. Autorităţile educaţionale nu-i privesc pe copii, aşa cum se presupune că face religia, ca pe nişte fiinţe umane ale căror suflete trebuie mântuite. Ci îi privesc ca pe un material pentru planuri sociale grandioase: „mână de lucru“ în fabrici, „efective combatante“ în război sau în te miri ce altceva. Nimeni nu e apt să educe dacă nu simte că fiecare copil e un scop în sine, cu drepturi proprii şi personalitate proprie, nicidecum o simplă piesă pe o tablă de joc, un soldat într-un regiment sau un cetăţean al unui stat. Respectul faţă de persoana umană este începutul înţelepciunii în orice chestiune socială, dar mai presus de toate în educaţie.

Note

62. Giles Lytton Strachey (1880–1932), autor britanic, părintele unei noi maniere de a scrie biografii; cea mai cunoscută lucrare a sa poartă titlul *Eminent Victorians* (1918), una dintre secţiunile cărţii fiindu-i dedicată lui Thomas Arnold, cel mai prestigios director al faimoasei Rugby School din Anglia (*n. red*.).

63. *The Story of a Great Schoolmaster; Being a Plain Account of the Life and Ideas of Sanderson of Oundle*, singura biografie scrisă de H.G. Wells; cartea, apărută în 1924, descrie viaţa lui Frederick William Sanderson (1857–1922), un reformator în domeniul educaţiei, director al Oundle School din Anglia şi prieten al lui Wells (*n. red*.).

64. După versiunea românească a romanului, datorată lui Ionel Jianu (*n. tr*.).

65. Localitate din Anglia în care funcţionează un faimos colegiu privat pentru băieţi (*n. tr.*).

15
PSIHOLOGIE ŞI POLITICĂ

Vreau să discut în acest eseu despre genul de efecte pe care ar putea să le aibă în curând psihologia asupra vieţii politice. Îmi propun să vorbesc atât despre posibilele efecte bune, cât şi despre probabilele efecte nefaste.

Opiniile politice nu se bazează pe raţiune. Chiar şi o măsură atât de tehnică precum revenirea la etalonul aur a fost determinată în principal de sentimente, iar potrivit psihanaliştilor, sentimentul în chestiune face parte dintre cele ce nu se cuvin menţionate într-o societate de oameni bine crescuţi. Sentimentele unui adult constau dintr-un miez instinctual şi un gros înveliş datorat educaţiei. Educaţia acţionează, între altele, prin influenţarea imaginaţiei. Oricui îi place să se considere un om destoinic, ceea ce face ca atât strădaniile, cât şi amăgirile sale să fie influenţate de ceea ce el socoate a fi optimul posibil în materie de înfăptuiri. Eu cred că studiul psihologiei ne poate schimba concepţia despre ceea ce înseamnă „om destoinic“, iar asta, de bună seamă, ar avea efecte profunde asupra vieţii politice. Mă întreb dacă cineva care în tinereţe a studiat psihologia modernă ar putea fi aidoma defunctului lord Curzon[66] sau actualului episcop al Londrei.

O ştiinţă, indiferent care, poate avea două feluri de efecte. Pe de o parte, experţii în ea ar putea face invenţii sau descoperiri utilizabile de către deţinătorii puterii. Pe de altă parte, ştiinţa poate influenţa imaginaţia, modificând astfel analogiile şi aşteptările oamenilor. Există, la drept vorbind, şi un al treilea gen de efecte, şi anume în schimbarea modului de viaţă, cu tot ce decurge de aici. În cazul ştiinţei fizice, toate cele trei feluri de efecte s-au vădit deja. Primul este ilustrat de avioane, cel de-al doilea de concepţia mecanicistă despre viaţă, iar cel de-al treilea de înlocuirea, la o bună parte din populaţie, a agriculturii şi vieţii rurale prin industrie şi viaţă urbană. În cazul psihologiei, majoritatea efectelor ei le putem deocamdată doar profeţi. Profeţia e întotdeauna temerară, dar este mai temerară în cazul efectelor de primul şi al treilea tip, decât în cazul celor ce depind de schimbarea facultăţii imaginative. De aceea, voi vorbi întâi şi în principal despre efectele de acest din urmă fel.

Câteva cuvinte despre alte perioade istorice ne pot ajuta la creionarea atmosferei. În Evul Mediu orice chestiune politică era decisă prin argumente teologice, care îmbrăcau forma unor analogii. Controversa de căpetenie era atunci cea dintre papă şi împărat: s-a admis până la urmă că papa era Soarele iar împăratul Luna, victoria fiind aşadar atribuită celui dintâi. Ar fi greşit să se susţină că papa a biruit pentru că avea oştiri mai bune; el îşi datora oştirile forţei persuasive a analogiei cu Soarele şi Luna, expusă de călugării franciscani care acţionau ca sergenţi de recrutare. Acesta e genul de lucruri care pun realmente în mişcare masele de oameni şi decid în cazul evenimentelor importante. În epoca noastră, unii oameni cred că societatea e o maşină, iar alţii că este un arbore. Printre cei dintâi se numără fasciştii, imperialiştii, industriaşii, bolşevicii; iar printre cei din urmă,

constituţionaliştii, agrarienii şi pacifiştii. Disputa e la fel de absurdă cum a fost cea dintre guelfi şi ghibelini, pentru că în realitate societatea nu e nici maşină, nici arbore.

Odată cu Renaşterea constatăm o nouă influenţă, cea a literaturii, îndeosebi a celei clasice. Acest fenomen se prelungeşte până în zilele noastre, mai cu seamă printre cei care, în Anglia, frecventează colegiile de elită şi universităţile mai vechi. Când profesorul Gilbert Murray vrea să adopte o poziţie în vreo chestiune politică, simţim că prima sa reacţie constă în a se întreba: „Ce ar fi spus despre asta Euripide?“ Dar această concepţie nu mai este dominantă în lume. Ea a fost dominantă în Renaştere şi în secolul al XVIII-lea, până la Revoluţia Franceză inclusiv. Oratorii revoluţionari invocau întruna exemple strălucite de virtute romană şi le plăcea să se închipuie purtând togă. Scriitori ca Montesquieu şi Rousseau au exercitat o influenţă ce o depăşeşte cu mult pe cea a oricărui scriitor de astăzi. Putem spune despre Constituţia americană că este ceea ce Montesquieu îşi închipuia a fi Constituţia britanică. Nu sunt destul de competent în materie de drept ca să pot determina cu precizie influenţa pe care a exercitat-o admiraţia pentru Roma asupra Codului Napoleonian.

Odată cu Revoluţia Industrială, trecem într-o nouă eră – cea a fizicii. Anumiţi oameni de ştiinţă, îndeosebi Galilei şi Newton, deschiseseră drumul spre această eră, dar ceea ce i-a dat naştere a fost întruparea ştiinţei în tehnica economică. O maşină este un obiect foarte special: funcţionează conform unor legi ştiinţifice cunoscute (altminteri nici n-ar fi putut fi construită) în vederea unui scop bine determinat aflat în afara ei şi care are de-a face cu omul, de obicei cu viaţa fizică a acestuia. Relaţia ei cu omul este exact cea care, conform teologiei calvine, există între lume şi Dumnezeu; poate că tocmai de aceea indus-trialismul a fost inventat de protestanţi; şi nu de anglicani, ci de nonconformişti[67]. Analogia cu maşina a avut un efect puternic asupra gândirii noastre. Noi vorbim despre o concepţie „mecanicistă“ asupra lumii, despre o „explicaţie mecanicistă“ etc., înţelegând prin asta, teoretic, o explicaţie în termeni de legi fizice, dar introducând, pesemne inconştient, aspectul teleologic al maşinii, adică faptul că ea este concepută în vederea unui scop exterior ei. Astfel, dacă societatea e o maşină, considerăm că ea are un scop de natură exterioară. Nu ne mai mulţumim să spunem că ea există întru slava lui Dumnezeu, dar sunt uşor de găsit sinonime pentru Dumnezeu, precum: Banca Angliei, Imperiul Britanic, Standard Oil Company, Partidul Comunist etc. Războaiele noastre sunt nişte conflicte între aceste sinonime, o reeditare a relaţiei medievale dintre Soare şi Lună.

Puterea fizicii se datorează faptului că este o ştiinţă foarte bine închegată, care ne-a schimbat profund viaţa de zi cu zi. Dar această schimbare s-a realizat acţionând asupra mediului înconjurător, şi nu asupra omului însuşi. Dacă ar exista o ştiinţă la fel de închegată, dar capabilă să-l schimbe în mod direct pe om, fizica ar fi eclipsată. Aceasta e ceea ce poate să devină psihologia. Până nu demult, ea a fost un verbiaj filozofic neimportant – materia de învăţământ pe care am studiat-o în tinereţe sub această denumire nu merita învăţată. Acum însă există două moduri de abordare a psihologiei a căror însemnătate este evidentă: unul este cel al fiziologilor, iar celălalt este psihanaliza. Pe măsură ce rezultatele obţinute în aceste două direcţii devin mai precise şi mai certe, e clar că psihologia va ajunge să domine într-o măsură tot mai mare viziunea oamenilor.

Să luăm ca exemplu educaţia. Mai demult era larg acceptată ideea că educaţia trebuie să înceapă în jurul vârstei de opt ani, cu învăţarea declinărilor latine; ceea ce se întâmpla înainte de această vârstă era considerat neimportant. Această concepţie, în esenţă, pare a fi încă dominantă în Partidul

Laburist, care, când s-a aflat la putere, a acordat mult mai mult interes îmbunătăţirii educaţiei copiilor în vârstă de peste paisprezece ani decât creării de grădiniţe pentru copiii de vârstă mică. În spatele concentrării pe educaţia la vârste mai mari stă un anumit pesimism privitor la ceea ce-i stă acesteia în putere: se crede că tot ce poate face ea cu adevărat este să-l pregătească pe tânăr să-şi câştige existenţa. Or, se constată că tendinţa ştiinţifică este de a atribui educaţiei puteri mai mari ca înainte, cu precizarea că aceasta trebuie începută foarte de timpuriu. Psihanaliştii ar vrea ca ea să înceapă din momentul naşterii; iar biologii ar începe chiar mai devreme. Un peşte poate fi educat ca în loc de doi ochi să aibă unul singur, central (H.S. Jennings, *Prometheus*, [Kegan Paul, London, 1925,] p. 60). Dar pentru aceasta trebuie început cu mult înainte de naşterea peştelui. Deocamdată, în calea educaţiei prenatale la mamifere există dificultăţi, dar probabil că ele vor fi depăşite.

Îmi veţi obiecta, poate, că folosesc cuvântul „educaţie“ într-un sens foarte bizar. Ce pot avea în comun schimbarea aspectului exterior al unui peşte şi învăţarea de către un elev a limbii latine? Vă voi spune că cele două mi se par foarte asemănătoare: ambele sunt nişte mutilări arbitrare operate spre a-i face plăcere experimentatorului. A spune asta nu înseamnă totuşi a da o definiţie educaţiei. Ţine de esenţa educaţiei de a fi o schimbare (alta decât moartea) efectuată într-un organism spre a satisface nişte dorinţe ale celui care o efectuează. Fireşte, acesta susţine că dorinţa sa este de a-l ameliora pe cel educat, dar această afirmaţie nu constituie un fapt obiectiv verificabil.

Există multiple moduri de a schimba un organism. Îi putem schimba anatomia, ca în exemplul cu ochii peştelui sau în cel al omului care pierde un apendice. Îi putem schimba metabolismul, de pildă prin intermediul substanţelor farmaceutice. Îi putem schimba deprinderile, creând anumite asociaţii mintale. Un caz particular al acestei din urmă schimbări îl constituie instrucţia obişnuită. Or, totul în educaţie, cu excepţia instrucţiei, se realizează mai uşor când organismul e foarte tânăr, pentru că atunci este maleabil. La oameni, perioada cea mai importantă pentru educaţie este cea dintre concepere şi sfârşitul celui de-al patrulea an de viaţă. Dar, aşa cum spuneam mai înainte, educaţia prenatală nu este încă posibilă, deşi probabil că va deveni înainte de sfârşitul acestui secol.

Există două metode principale ale educaţiei precoce – chimicalele şi sugestia. Când spun „chimicale“, voi fi considerat excesiv de materialist. Dar nimeni nu m-ar fi considerat aşa dacă spuneam „Fireşte că o mamă grijulie îi va oferi pruncului cel mai sănătos regim alimentar din câte-i stau la dispoziţie“, deşi aceasta nu este decât o formulare mai lungă a aceleiaşi idei. Pe mine mă preocupă însă posibilităţile care sunt mai mult sau mai puţin senzaţionale. E posibil să se constate că adăugarea la regimul alimentar a unor preparate potrivite sau injectarea în sânge a unor substanţe potrivite creşte inteligenţa sau modifică natura emoţională. Este cunoscută legătura ce există între retardul mintal şi carenţa de iod. Poate că vom descoperi că oamenii inteligenţi sunt cei în al căror regim alimentar din copilăria timpurie erau prezente accidental mici cantităţi dintr-un compus rar, din cauza insuficientei spălări a vaselor de bucătărie. Ori poate că se va dovedi că factorul decisiv îl constituie regimul alimentar al mamei în perioada sarcinii. Eu nu cunosc nimic în toată această problematică; observ doar că ştim mult mai multe despre educaţia salamandrelor decât despre cea a oamenilor, în principal pentru că nu ne închipuim că salamandrele ar avea suflet.

Latura psihologică a educaţiei timpurii nu poate debuta înainte de naştere, deoarece ea priveşte formarea de deprinderi, iar deprinderile dobândite înainte de naştere sunt în cea mai mare parte nefolositoare mai târziu. Cred însă că în formarea caracterului este neîndoielnică influenţa primilor

ani de viaţă. Există o anumită opoziţie, după mine total nejustificată, între cei ce cred în influenţarea minţii prin intermediul corpului şi cei ce cred în influenţarea ei directă. Medicul de modă veche, deşi sincer creştin, este îndeobşte materialist; el crede că stările psihice au cauze fizice şi trebuie vindecate înlăturând aceste cauze. Psihanalistul, dimpotrivă, caută întotdeauna cauze psihologice şi încearcă să acţioneze asupra lor. Toată această problematică se leagă de dualismul spirit–materie, pe care eu îl consider greşit. Uneori e mai uşor de descoperit genul de antecedente pe care-l numim fizic; alteori cel pe care-l numim psihic. Eu însă prefer să admit că întotdeauna sunt prezente amândouă şi că e raţional să acţionăm prin cel care este cel mai lesne de descoperit în cazul particular de care ne ocupăm. Nu există incompatibilitate între tratarea unui caz prin administrare de iod şi tratarea altuia prin vindecarea unei fobii.

Când adoptăm un punct de vedere psihologic asupra politicii, e firesc să începem prin a căuta care sunt la oamenii obişnuiţi impulsurile fundamentale şi în ce moduri pot fi ele dezvoltate cu ajutorul mediului. Economiştii ortodocşi de acum un secol credeau că agoniseala este singurul mobil de care un politician trebuie să ţină cont; acest punct de vedere a fost însuşit de Marx şi a constituit baza interpretării economiste a istoriei. El derivă în chip firesc din fizică şi industrialism, fiind rezultatul dominaţiei pe care o exercită în prezent fizica asupra imaginaţiei. Este împărtăşit astăzi de către capitalişti şi comunişti, ca şi de către toate persoanele respectabile, precum redactorii publicaţiei *The Times* şi magistraţii, căci şi unii, şi ceilalţi îşi exprimă uimirea atunci când nişte tinere îşi sacrifică agoniseala spre a se mărita cu bărbaţi lefteri. Concepţia dominantă astăzi este că fericirea e proporţională cu venitul şi că o fată bătrână bogată este negreşit mai fericită decât o femeie măritată săracă. Pentru a conferi adevăr acestei idei, facem tot posibilul spre a nărui fericirea acesteia din urmă.

Contrar ortodoxiei şi marxismului, psihanaliza susţine că sexualitatea e un impuls uman fundamental. Setea de îmbogăţire, spun ei, este o formă morbidă a unei anumite deviaţii sexuale. Este evident că nişte oameni care cred acest lucru vor acţiona altfel decât cei ce adoptă concepţia economistă. Exceptând anumite cazuri patologice, toţi oamenii vor să fie fericiţi, dar majoritatea acceptă câte o teorie curentă despre ce anume constituie fericirea. Cei ce cred că fericirea constă în bogăţie nu vor acţiona cum ar face-o dacă ar crede că lucrul esenţial este sexualitatea. Eu nu consider adevărat nici unul din aceste puncte de vedere, dar sunt convins că cel de-al doilea e mai puţin nociv. Din cele spuse se desprinde importanţa unei teorii adecvate despre ceea ce constituie fericirea. În acte atât de importante cum sunt alegerea carierei, un om este puternic influenţat de teorii. Dacă precumpăneşte o teorie greşită, oamenii de succes vor fi nefericiţi, fără să ştie de ce. Aceasta îi va face furioşi şi dornici să-i ucidă pe oamenii mai tineri, pe care în mod inconştient îi invidiază. Majoritatea frământărilor politice moderne, deşi în teorie bazate pe economie, se datorează de fapt lipsei de satisfacţie instinctuală; iar această lipsă, la rândul ei, se datorează în mare parte unei false psihologii populare.

Nu cred că sexualitatea explică totul. În politică, în particular, sexualitatea e importantă mai cu seamă atunci când i se pun piedici. În război, fetele bătrâne dezvoltă o ferocitate care poate fi pusă în parte pe seama pornirii lor împotriva bărbaţilor tineri care nu le-au dat atenţie. Încă şi acum, ele sunt anormal de belicoase. Îmi amintesc cum odată, la scurt timp după armistiţiu, traversam cu trenul podul de la Saltash[68], sub care se zăreau ancorate numeroase nave de război. Două celibatare bătrâne

s-au uitat una la cealaltă, murmurând: „E trist să le vezi cum zac aşa, nefolosite!“ Dar odată satisfăcut, impulsul sexual încetează de a mai influenţa prea mult politica. Aş spune că foamea şi setea contează mult mai mult din punct de vedere politic. Statutul de părinte are o importanţă uriaşă, dată fiind importanţa familiei; Rivers a sugerat chiar că el este sursa proprietăţii private. Dar statutul de părinte nu trebuie confundat cu sexualitatea.

Alături de impulsurile care servesc la conservarea şi propăşirea vieţii, există altele legate de ceea ce numim fală: setea de putere, vanitatea şi rivalitatea. Acestea, evident, joacă un rol important în politică. Pentru ca într-o bună zi politica să îngăduie o viaţă suportabilă, aceste impulsuri legate de fală trebuie îmblânzite şi obişnuite să se mărginească la locul ce li se cuvine.

Impulsurile noastre fundamentale nu sunt nici bune, nici rele; sunt etic neutre. Educaţia trebuie să aspire la a le da forme benefice. Vechea metodă, îndrăgită până astăzi de creştini, era de a zăgăzui instinctele; noua metodă constă în a le educa. Luaţi bunăoară setea de putere: e zadarnic să se predice umilinţa creştină, întrucât ea nu face decât să dea acestui impuls forme făţarnice. Ceea ce trebuie făcut este să i se ofere moduri de expresie benefice. Impulsul înnăscut despre care vorbim poate fi satisfăcut în nenumărate feluri – asuprirea, politica, afacerile, arta, ştiinţa îl satisfac toate când sunt practicate cu succes. Un om va alege pentru setea sa de putere expresia ce corespunde aptitudinilor sale; în funcţie de genul de aptitudini dobândite în tinereţe, el va alege o ocupaţie sau alta. Unicul scop urmărit de colegiile de elită britanice este de a-i învăţa pe elevi tehnica asupririi; drept urmare, ele produc oameni potriviţi să preia pretinsa menire a omului alb. Dar dacă aceşti tineri ar avea posibilitatea de a face ştiinţă, s-ar putea ca mulţi dintre ei s-o prefere. Dintre două activităţi pe care un om le-a învăţat, el o va prefera îndeobşte pe cea mai dificilă: nici un jucător de şah nu va fi atras de jocul de table. În felul acesta, iscusinţa poate fi pusă în slujba virtuţii.

Drept o altă ilustrare, să luăm frica. Rivers enumeră patru moduri de reacţie la pericol, fiecare potrivit pentru anumite împrejurări:

I. Frica şi fuga.
II. Furia şi lupta.
III. Activitatea manipulativă.
IV. Paralizia.

Evident că optim este cel de-al treilea mod, dar el necesită genul potrivit de priceperi. Cel de-al doilea este cel lăudat de militari, dascăli, episcopi etc., sub numele de „curaj“. Orice clasă guvernantă urmăreşte să-l producă printre membrii ei, iar la populaţia subjugată să producă frica şi fuga. Aşa se face că până de curând femeile erau grijuliu pregătite să fie timorate. Iar la muncitorime se întâlneşte încă şi astăzi un complex de inferioritate ce îmbracă forma snobismului şi a docilităţii sociale.

Există o mare primejdie ca psihologia să procure noi arme deţinătorilor puterii. Ei vor fi în măsură să cultive timiditatea şi docilitatea şi să facă masele de oameni din ce în ce mai asemănătoare animalelor domestice. Când vorbesc de deţinătorii puterii, nu-i am în vedere doar pe capitalişti, ci îi includ pe toţi înalţii funcţionari, chiar şi pe cei din sindicate şi din partidele muncitoreşti. Orice înalt funcţionar, orice om aflat într-o poziţie de autoritate, vrea ca aceia ce-l urmează să fie supuşi: îl indignează când aceştia îndrăznesc să aibă idei proprii despre ceea ce înseamnă fericire, în loc să se

arate recunoscători pentru ce catadicseşte el să le ofere. În trecut, principiul ereditar îngăduia multora din clasa guvernantă să fie leneşi şi incompetenţi, ceea ce le oferea celorlalţi o şansă. Dacă însă clasa guvernantă va ajunge să fie recrutată dintre oamenii cei mai energici din fiecare generaţie, ridicaţi prin propriile lor eforturi, perspectivele muritorilor de rând sunt cât se poate de sumbre. E greu de văzut cum într-o asemenea lume cineva ar putea să apere drepturile celor comozi, adică ale celor ce nu vor să se amestece în viaţa altora. Se pare că oamenii paşnici vor trebui să înveţe în tinereţe să fie neînfricaţi şi energici, ca să poată avea cât de cât o şansă într-o lume unde puterea e răsplata celor răzbătători. Poate că democraţia e un stadiu pasager; în acest caz, psihologia va servi la o mai eficace încătuşare a robilor. Iată de ce este importantă consolidarea democraţiei înainte ca tehnica asupririi să fi fost perfecţionată.

Revenind la cele trei efecte ale ştiinţei pe care le-am enumerat la început, e clar că, înainte de a şti ce fel de guvernare urmează să avem, nu putem anticipa ce întrebuinţare vor da psihologiei deţinătorii puterii. Psihologia, la fel ca orice altă ştiinţă, va pune în mâna autorităţilor noi arme, în special de educaţie şi propagandă, care, graţie unei tehnici psihologice mai rafinate, pot fi desăvârşite în asemenea măsură încât să fie practic irezistibile. Dacă deţinătorii puterii doresc pacea, ei vor avea posibilitatea să producă o populaţie paşnică; iar dacă doresc războiul, una belicoasă. Dacă doresc să genereze inteligenţă, o vor obţine; iar dacă doresc prostie, o vor obţine pe aceasta. La acest capitol, deci, profeţia e de-a dreptul imposibilă.

Cât despre efectul psihologiei asupra imaginaţiei, el va fi probabil de două feluri opuse. Pe de o parte, va exista o acceptare mai largă a determinismului. În prezent, din pricina meteorologiei, majoritatea oamenilor se simt jenaţi de rugăciunile pentru aducerea ploii; nu sunt însă la fel de jenaţi să-i adreseze rugi lui Dumnezeu pentru bunătatea sufletească. Dacă bunătatea sufletească ar avea cauze la fel de cunoscute precum acelea ale ploii, această diferenţă ar dispărea. Dacă orice om ar putea deveni un sfânt plătindu-i câteva zeci de lire unui specialist de pe Harley Street[69], un om care s-ar ruga să-i dea Dumnezeu bunătate sufletească, în loc să se ducă la un doctor care să-l scape de dorinţe rele, ar fi etichetat drept ipocrit. Odată cu creşterea determinismului ar avea loc, probabil, o diminuare a strădaniei şi o creştere generală a lenei morale (nu zic că un asemenea efect ar fi logic). Nu pot spune dacă asta ar însemna un câştig sau o pierdere, pentru că nu ştiu dacă din combinarea strădaniei morale cu o psihologie defectuoasă rezultă mai mult bine ori mai mult rău. Pe de altă parte, ar avea loc o emancipare de materialism – atât de cel metafizic, cât şi de cel etic; emoţiile ar fi considerate mai importante dacă ar forma obiectul unei ştiinţe îndeobşte recunoscute şi eficace din punct de vedere practic. Acest efect ar fi, cred, întru totul bun, deoarece ar înlătura ideile azi dominante despre natura fericirii.

Cât despre efectul posibil al psihologiei, prin descoperiri şi invenţii, asupra modului nostru de viaţă, nu mă încumet să formulez nici o prognoză, deoarece nu văd nici un temei de a ne aştepta la un gen de efecte mai curând decât la un altul. De exemplu: s-ar putea ca efectul cel mai important să fie acela de a-i deprinde pe negri să lupte la fel de bine ca oamenii de rasă albă, fără a dobândi concomitent şi vreo altă calitate. Sau, dimpotrivă, psihologia ar putea fi folosită spre a-i determina pe negri să practice contracepţia. Cele două posibilităţi ar avea drept rezultat lumi foarte diferite, şi nu avem cum anticipa dacă se va realiza una din ele, sau cealaltă, sau nici una.

În sfârşit: marea importanţă practică a psihologiei va consta în a le oferi oamenilor obişnuiţi o concepţie mai justă despre ce anume constituie fericirea umană. Dacă oamenii ar fi cu adevărat fericiţi, la ei n-ar exista atâta invidie, furie şi porniri distructive. În afară de necesităţile primare ale traiului, libertatea în privinţa sexualităţii şi a asumării rolului de părinte este cea de care oamenii au cea mai mare nevoie – cel puţin la fel de multă la clasa mijlocie ca şi la simplii muncitori. Folosind cunoştinţele de acum, ar fi uşor ca fericirea instinctivă să devină aproape universală, dacă nu ne-ar sta în cale afectele malefice ale celor ce au ratat fericirea şi vor să-i împiedice şi pe alţii să aibă parte de ea. Iar dacă fericirea ar deveni generală, ea s-ar autoconserva, deoarece apelurile la ură şi la frică, din care constă astăzi aproape în exclusivitate viaţa politică, n-ar mai trezi nici un ecou. Dacă însă cunoaşterea psihologică va fi monopolizată de o aristocraţie, ea va prelungi şi va amplifica toate vechile rele. În prezent dispunem de cunoştinţe multe şi variate, care ar putea aduce o fericire cum n-a existat niciodată de la apariţia primului om, dar în calea ei stau vechi inadaptări şi dezechilibre, lăcomia, invidia şi cruzimea religioasă. Nu ştiu care va fi până la urmă rezultatul, dar cred că va fi ori mai bun, ori mai rău decât tot ce a cunoscut omenirea până în prezent.

Note

66. George Nathaniel Curzon, prim marchiz Curzon de Kedleston (1859–1925), politician conservator britanic, ale cărui reale înzestrări erau adesea puse în umbră şi zădărnicite de firea arogantă, inflexibilă şi impulsivă (*n. red.*).

67. Vezi nota noastră de la p. 39 (*n. tr.*).

68. Royal Albert Bridge, pod feroviar peste râul Tamar, care asigură legătura între comitatul Cornwall şi restul Angliei (*n. red.*).

69. Stradă din Londra pe care sunt situate cabinetele unor medici reputaţi (*n. tr.*).

16
PRIMEJDIA RĂZBOAIELOR MOTIVATE DE CREZURI

Istoria omenirii este punctată de diverse oscilaţii periodice, iar un entuziast ar putea-o considera pe oricare din ele drept cheia istoriei. Cea despre care îmi propun să discut aici nu este, probabil, ultima ca importanţă; am în vedere oscilaţia de la sinteză şi intoleranţă la analiză şi toleranţă, şi înapoi.

Triburile înapoiate sunt aproape întotdeauna sintetice şi intolerante: nu îngăduie nici o abatere de la cutumele sociale, iar pe străini îi privesc cu extremă suspiciune. Civilizaţiile pre-elenice din vechime păstrau în linii mari aceste caracteristici; în Egipt, cu osebire, puternica preoţime era păzitoarea tradiţiilor naţionale şi s-a dovedit capabilă să reziste scepticismului dizolvant însuşit de Akhenaton[70] în urma contactului cu civilizaţia străină a Siriei. Oricare va fi fost situaţia în perioada minoică, prima epocă istorică integrală de toleranţă analitică a fost cea din Grecia. Cauza, la fel ca şi în cazurile de mai târziu, a fost comerţul, care aduce cu sine cunoaşterea oamenilor din alte părţi ale lumii şi nevoia de relaţii prieteneşti cu ei. Comerţul a fost, până foarte de curând, o aventură individuală, în care prejudecăţile creau impedimente obţinerii de beneficii iar regula succesului era *laissez faire*-ul. Dar în Grecia, ca şi mai târziu, spiritul comercial, prielnic înfloririi artei şi a gândirii, nu a putut genera şi gradul de coeziune necesar pentru succesul militar. Aceasta a făcut ca Grecia să fie subjugată mai întâi de Macedonia, iar apoi de Roma.

Sistemul roman a fost esenţialmente sintetic, şi intolerant într-un mod cu totul modern – adică nu teologic, ci imperialist şi financiar. Sinteza romană a fost însă cu încetul dizolvată de scepticismul grec, cedând locul sintezelor creştină şi mahomedană, care au dominat apoi lumea până la Renaştere. În Europa Occidentală, Renaşterea a generat o scurtă perioadă de înflorire intelectuală şi artistică, ducând la haos politic şi la determinarea oamenilor simpli să pună capăt acestor prosteli şi să revină la îndeletnicirea serioasă a uciderii reciproce în războaie religioase. Naţiunile comerciale Olanda şi Anglia au ieşit primele la lumină din intoleranţa Reformei şi a Contrareformei şi şi-au manifestat toleranţa luptându-se între ele, în loc să se coalizeze împotriva aderenţilor Romei. Anglia, asemenea Greciei antice, a avut un efect dizolvant asupra vecinilor săi şi a generat treptat gradul de scepticism necesar democraţiei şi guvernării parlamentare, care nu prea sunt posibile în vremuri de intoleranţă şi, ca atare, tind a fi înlocuite de fascism şi bolşevism.

Lumea secolului al XIX-lea, într-o măsură mai mare decât se recunoaşte în general, s-a datorat filozofiei întruchipate de Revoluţia de la 1688 şi formulate de John Locke. Această filozofie a dominat America în 1776 şi Franţa în 1789, propagându-se de aici spre restul lumii occidentale, în bună parte ca urmare a prestigiului dobândit de Anglia prin Revoluţia Industrială şi înfrângerea lui Napoleon.

Abia încetul cu încetul oamenii şi-au dat seama că această situaţie cuprinde o inconsecvenţă esenţială. Ideile lui Locke şi ale liberalismului din secolul al XIX-lea erau comerciale, nu industriale: filozofia potrivită industrialismului este total diferită de cea a aventurilor negustorului care cutreiera mările. Industrialismul este sintetic; el construieşte mari unităţi economice, face ca societatea să devină mai organică şi cere suprimarea impulsurilor individualiste. În plus, organizarea economică a industrialismului a fost până în prezent oligarhică şi a neutralizat democraţia politică în chiar momentul triumfului aparent al acesteia. Din aceste motive, pare probabil că intrăm într-o nouă epocă de intoleranţă sintetică, iar aceasta, cum fac întotdeauna epocile de acest fel, aduce cu sine războaie între filozofii sau crezuri rivale. Această probabilitate este cea pe care vreau s-o explorez.

În lumea de astăzi există doar două mari puteri: Statele Unite şi URSS. Populaţiile lor sunt aproximativ egale; la fel şi populaţiile altor ţări dominate de ele. Statele Unite domină restul continentului american şi Europa Occidentală; iar URSS domină Turcia, Persia şi cea mai mare parte din China. Această împărţire aminteşte de cea medievală dintre creştini şi musulmani; ca şi atunci, există o diferenţă de crezuri, aceeaşi ostilitate implacabilă şi o împărţire similară, deşi mai extinsă, a teritoriului. Întocmai cum în Evul Mediu au existat războaie între puteri creştine şi războaie între puteri mahomedane, tot aşa vor exista războaie înăuntrul acestor două mari grupări; ne putem aştepta însă ca ele să ia sfârşit, mai devreme sau mai târziu, prin tratate de pace veritabile, pe când între cele două grupări nu vor exista decât acalmii generate de sleirea reciprocă. Nu mi se pare că vreuna din cele două grupări poate fi victorioasă sau că poate obţine avantaje de pe urma conflictului; presupun că acesta va dăinui, deoarece fiecare din grupări o urăşte pe cealaltă şi o consideră o întruchipare a răului. Aceasta e o caracteristică a războaielor motivate de crezuri.

Nu afirm, fireşte, că lucrurile vor evolua *cu siguranţă* în acest fel: în toate lucrurile omeneşti viitorul va fi întotdeauna incert cât timp ştiinţa nu va fi progresat enorm faţă de situaţia ei actuală. Afirm doar că există puternice forţe care acţionează în direcţia schiţată. Cum aceste forţe sunt de ordin psihologic, ele se află sub control uman; prin urmare, dacă un viitor de războaie motivate de crezuri le pare indezirabil deţinătorilor puterii, ei îl pot preîntâmpina. Când face o profeţie neplăcută despre viitor, dacă aceasta nu se bazează pe consideraţii pur fizice, parte din ceea ce urmăreşte profetul este de a-i îndemna pe oameni să depună eforturile necesare spre a-i infirma predicţiile. Profetul răului, dacă e un filantrop, trebuie deci să caute să se facă detestat şi să dea impresia că s-ar simţi foarte vexat dacă prognoza sa nu s-ar adeveri. După aceste consideraţii preliminare, îmi propun să examinez temeiurile de a ne aştepta la războaie motivate de crezuri, iar apoi măsurile ce vor fi necesare pentru ca ele să fie preîntâmpinate.

Motivul de căpetenie pentru a ne aştepta în viitorul apropiat la un grad mai mare de intoleranţă efectivă decât cel din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea îl constituie ieftinătatea producţiei standardizate de scară. Că aceasta duce la crearea de trusturi şi monopoluri e un vechi loc comun, datând cel puţin de la *Manifestul comunist* al lui Marx şi Engels. Pe noi ne interesează însă în contextul de faţă sfera intelectuală. Se constată o tendinţă crescândă de concentrare a mecanismelor de control asupra opiniei în mâini mai puţine, ceea ce face ca opiniile minoritare să piardă şansa exprimării efective. În URSS această concentrare a fost realizată în mod deliberat şi politic în interesele partidului dominant. La început a părut foarte îndoielnic că această metodă ar putea fi încununată de succes, dar, pe măsură ce trec anii, succesul ei devine din ce în ce mai probabil. În

practica economică s-au făcut concesii, dar nu şi în teoria economică sau politică, nici în viziunea filozofică. Comunismul devine din ce în ce mai mult un crez preocupat de un viitor paradis, şi din ce în ce mai puţin un mod de viaţă pentru această existenţă mundană. Creşte odată cu anii o nouă generaţie, care ia acest crez ca pe ceva de la sine înţeles, întrucât în anii săi formativi n-a avut niciodată prilejul să audă contestări la adresa lui. Dacă actualul control asupra literaturii, a presei şi a educaţiei mai durează vreo douăzeci de ani – şi nu sunt motive de a crede că nu va dura –, filozofia comunistă va ajunge a fi acceptată de imensa majoritate a populaţiei active. Ea va fi combătută, pe de o parte, de către o rămăşiţă tot mai firavă de vârstnici nemulţumiţi, care au pierdut contactul cu treburile societăţii şi cu fluxul principal al vieţii naţionale; iar pe de alta, de câteva spirite libere, a căror influenţă va rămâne, probabil, multă vreme neglijabilă. Întotdeauna au existat cugete libere – aristocraţii italieni din secolul al XIII-lea erau în mare parte epicurieni –, dar ele căpătau greutate doar atunci când, graţie unor împrejurări accidentale, opiniile lor deveneau utile unor grupuri importante din motive economice sau politice, aşa cum se întâmplă în momentul de faţă în Mexic. Acest lucru poate fi întotdeauna evitat dacă Biserica oficială dă cât de cât dovadă de bun-simţ, şi este de presupus că acest minim bun-simţ nu va lipsi Bisericii oficiale din Rusia. Odată cu răspândirea educaţiei, tinerii ţărani vor fi antrenaţi în fluxul general, iar convertirea lor la teoria comunistă este facilitată de concesiile crescânde făcute individualismului caracteristic practicii ţărăneşti. Cu cât există mai puţin comunism în regimul economic real, cu atât va exista mai mult în crezul general acceptat.

Nu doar în Rusia sau în teritoriile URSS are loc acest proces. În China el este la începuturi şi nu pare exclus să devină foarte puternic. Tot ce posedă vigoare în China – şi în special guvernul naţionalist – a debutat sub influenţa rusească. În cadrul Războiului Civil, izbânzile militare ale trupelor Partidului Naţionalist s-au datorat în bună măsură propagandei organizate sub diriguire rusească. Acei chinezi care rămân ataşaţi religiilor tradiţionale – buddhismului şi taoismului – sunt politiceşte reacţionari; creştinii din China sunt mai prietenoşi faţă de străini decât le place naţionaliştilor. Ca orientare generală, naţionaliştii sunt împotriva tuturor vechilor religii, fie ele autohtone sau străine. Noua religie a Rusiei atrage inteligheţia patriotică, atât prin noutatea ei, de ultim cuvânt în materie de „progres“, cât şi pentru că este asociată cu o putere politiceşte prietenă, ba chiar singura putere prietenă. Aşadar, deşi e cu neputinţă să ne imaginăm China instaurând comunismul în *practică*, e destul de probabil ca ea să adopte *filozofia* bolşevicilor.

Una din marile greşeli ale britanicilor în raporturile lor cu naţiunile „înapoiate“ o constituie credinţa lor excesivă în puterea tradiţiei. În China veţi întâlni mulţi englezi destul de familiarizaţi cu clasicii chinezi, care înţeleg superstiţiile populare şi au prieteni printre cărturarii conservatori mai vârstnici. Cu greu veţi găsi însă vreunul care să înţeleagă tânăra Chină sau să o privească altfel decât cu dispreţ ignorant. Observând transformările prin care trece Japonia, ei continuă să judece viitorul Chinei prin prisma trecutului ei şi să creadă că nu e posibilă nici o schimbare rapidă. Eu sunt convins că asta e o iluzie. La fel ca în Japonia, şi în China puterea militară şi economică a Occidentului i-au conferit acestuia prestigiu şi au făcut în acelaşi timp să fie detestat. De n-ar fi fost vecinătatea Rusiei, această ură faţă de Occident ar fi putut rămâne neputincioasă; dar aşa cum stau lucrurile, Rusia oferă un model în emanciparea faţă de Occident şi îi ajută pe chinezi să urmeze un drum mai mult sau mai puţin asemănător. În aceste condiţii, o schimbare rapidă este foarte posibilă. Schimbarea rapidă este

întotdeauna mai uşor de efectuat în cazul unei populaţii până acum needucate, deoarece educaţia susţinută de prestigiul guvernului îi poate face uşor pe tineri să-i desconsidere pe vârstnicii lor analfabeţi.

Aşadar, nu este nicidecum improbabil ca în răstimp de douăzeci de ani ideologia bolşevică să ajungă la putere în tot cuprinsul Chinei şi să se combine cu o strânsă alianţă politică cu Rusia. Treptat, cu ajutorul educaţiei, această ideologie va fi instilată în aproximativ jumătate din populaţia globului. Ce se va întâmpla, în acest răstimp, cu cealaltă jumătate?

În lumea occidentală, unde ortodoxia oficială posedă avantajul statu-quoului şi al tradiţiei, sunt de-ajuns metodele mai subtile; de altfel, metodele existente s-au închegat în mare parte fără să se fi urmărit un scop. Crezul modern nu se întâlneşte în puritatea lui în Europa, unde se mai fac simţite şi rămăşiţe medievale. Statele Unite sunt ţara în care capitalismul are în cea mai mare măsură mână liberă şi în care caracterul lui specific este cel mai pregnant. Dar Europa Occidentală va fi nevoită, puţin câte puţin, să capete trăsături americane, dat fiind că America este cea mai mare dintre puterile mondiale. Nu vreau să spun prin asta că noi va trebui să adoptăm, de pildă, fundamentalismul, care este un crez european tardiv ce supravieţuieşte la o populaţie de ţărani evlavioşi transplantată peste ocean. Zona agricolă a Americii nu este partea ei importantă pe plan internaţional, nici partea care va pune o amprentă decisivă pe viitorul Americii. Important şi nou este crezul industrial. Acest crez îmbracă o formă în Rusia şi o alta în America; contrastul dintre aceste două forme este cel ce contează la scara globului.

America, aidoma Rusiei, are un ideal care nu este realizat, dar la care valorile sunt ajustate teoretic. Idealul rusesc este comunismul. Cel american este libera concurenţă. Aşa cum Noua Politică Economică instituită de Lenin a fost o piatră de poticnire pentru idealul rusesc, tot aşa sunt trusturile pentru idealul american. Acolo unde comunistul gândeşte în termeni de organizaţii, americanul tipic gândeşte în termeni de indivizi. *De la cabana de bârne la Casa Albă*[71] reprezintă idealul de pus înaintea tinerilor în politică, iar dintr-un ideal asemănător în sfera economică se inspiră reclamele pentru sisteme de garantare a succesului în afaceri. Faptul că nu e posibil ca toată lumea să ajungă la Casa Albă sau să devină preşedinte de corporaţie nu se consideră a fi un neajuns inerent idealului, ci doar un motiv de a îndemna pe fiecare tânăr să devină mai tenace şi mai dibaci decât semenii săi. Pe când America era încă slab populată, era posibil pentru majoritatea oamenilor să aibă parte de reuşite însemnate fără a se sprijini pe umerii altora; chiar şi acum, atâta timp cât năzuieşte doar la prosperitate materială, nu şi la putere, un simplu salariat din America poate fi mai bogat decât un specialist cu studii superioare din Europa.

Puterea însă devine tot mai concentrată şi există pericolul ca aceia ce sunt excluşi să înceapă să-şi revendice partea lor. O parte din crezul naţional este menită să diminueze acest pericol. Maxima napoleoniană *La carrière ouverte aux talents*[72] face ea însăşi foarte mult; restul se obţine înfăţişând succesul ca pe ceva ce depinde de individ, şi nu de colectivitate. În filozofia comunistă succesul urmărit este cel al unui grup sau al unei organizaţii; în filozofia americană, este cel al individului. Drept urmare, individul care eşuează se simte ruşinat de incapacitatea sa, şi nu supărat pe sistemul social. Iar filozofia individualistă cu care este obişnuit îl împiedică să-şi imagineze că s-ar putea obţine ceva prin acţiune colectivă. Aşa se explică faptul că nu există o opoziţie eficientă faţă de

deţinătorii puterii, care se pot bucura în voie de avantajele unui sistem social ce le oferă bogăţie şi influenţă la nivel mondial.

N-a existat nicicând o perioadă în care lucrurile dorite de oameni să fi fost distribuite în mod egal întregii populaţii. Într-un sistem social stabil trebuie neapărat să existe o metodă de a-i face pe cei mai puţin favorizaţi să-şi accepte soarta, iar această metodă este de obicei un crez sau altul. Dar spre a se bucura de o largă acceptare, un crez trebuie să ofere întregii comunităţi avantaje suficient de mari pentru a compensa nedreptăţile la care ea consimte. În America el oferă progresul tehnic şi creşterea nivelului general de bunăstare materială. Pe aceasta din urmă nu are cum s-o asigure la nesfârşit, dar probabil că pentru viitorul previzibil o va asigura. În Rusia el oferă concepţia potrivit căreia industria este gestionată în vederea binelui tuturora, nu doar al capitaliştilor. Neîndoielnic că salariatul rus este mai sărac decât cel american, dar el are consolarea de a şti (sau măcar a crede) că primeşte cât i se cuvine potrivit echităţii şi că nu suferă inutil pentru ca altcineva să fie mare şi tare. În plus, el se simte membru al unei comunităţi cooperative strâns unite, nu al unei mase de indivizi care se luptă unii împotriva altora.

Cred că aici atingem miezul diferenţei dintre crezul Americii şi cel al Rusiei. America, a cărei concepţie este plămădită de tradiţia protestantă şi de un secol de pionierat, crede în individul care-şi croieşte prin eforturi proprii, neasistate, drumul de la sărăcie la belşug. În imaginaţie el este zugrăvit luptând cu natura sălbatică, aidoma primilor colonişti sosiţi în Lumea Nouă; dacă în fapt se luptă cu nişte competitori umani, asta-i o chestiune cu care nu-i necesar să-şi bată capul. Nu face impresie bună nici accentuarea faptului că el va fi, probabil, toată viaţa un sclav în privinţa exprimării opiniei, dobândind bunăstare materială prin sacrificarea integrităţii mintale. Opiniile pe care nu trebuie să le exprime sunt, evident, nişte opinii indezirabile, iar a-l sili să-şi ţină gura în legătură cu ele înseamnă doar a impune o îngrădire salubră impulsurilor sale anarhice. Când ajunge între două vârste, va fi el însuşi în deplin acord cu acest punct de vedere.

În Rusia, dimpotrivă, Biserica bizantină, tătarii şi regimul ţarist au imprimat succesiv în spiritul popular ideea nimicniciei individului; ceea ce acesta sacrifica odinioară lui Dumnezeu sau ţarului poate fi sacrificat cu mai puţină dificultate comunităţii. Comuniştii ruşi diferă de simpatizanţii lor din Vest mai cu seamă în această chestiune, a lipsei de respect faţă de individ. (Vezi René Fülöp-Miller, *Geist und Gesicht der Bolschewismus – Spiritul şi chipul bolşevismului*.) În această privinţă ei pot fi mai radicali decât predecesorii lor bizantini, care credeau în suflet şi în nemurirea acestuia. După ce au abolit sufletul, conducătorii URSS pot accepta analogia Leviathanului mai sincer decât o poate face un creştin. Lor, individualismul Occidentului li se pare la fel de absurd cum ar fi pretenţia diferitelor părţi ale corpului uman de a trăi fiecare în mod de sine stătător, ca în fabula lui Menenius Agrippa. Aici este rădăcina concepţiilor lor despre artă, religie, etică şi familie – până la urmă, despre orice.

Socialiştii din Occident vorbesc uneori ca şi cum ar împărtăşi vederi similare despre supremaţia comunităţii, dar de fapt asta se întâmplă rareori. Ei ar considera, de pildă, firesc ca un bărbat care migrează într-un loc îndepărtat să vrea să-şi ia cu el soţia şi copiii, pe când comuniştilor mai radicali din Răsărit asta li s-ar părea simplu sentimentalism. Ei ar spune că acei copii ar putea fi crescuţi de către stat iar bărbatul ar putea foarte bine să-şi ia, în locul unde se duce, o altă soţie, la fel de bună ca prima. Pretenţiile afecţiunii naturale ar fi considerate de însemnătate minoră. Lucruri asemănătoare

sunt tolerate, ce-i drept, şi în practica societăţilor capitaliste, nu însă în aceeaşi măsură şi în teoriile lor. E adevărat, de asemenea, că nici cultul lui Lenin nu se potriveşte cu ce spuneam adineaori. Trebuie admis, cred, că aici se constată o inconsecvenţă, o erupţie a omului natural prin crusta teoriei. Îmi închipui însă că un comunist get-beget ar spune că Lenin e venerat ca încarnare a unei forţe, şi nu ca individ concret. Cu timpul, el poate deveni în teorie la fel de abstract precum odinioară Logosul.

Au existat unii care au crezut că filozofia rusă va cuceri, brusc sau treptat, Occidentul. În favoarea acestui punct de vedere vin anumite consideraţii ce par la prima vedere foarte îndreptăţite. Fără îndoială, filozofia comunistă se potriveşte mai bine industrialismului decât cea a capitalismului, deoarece industrialismul sporeşte inevitabil importanţa organizaţiilor comparativ cu cea a indivizilor şi deoarece proprietatea individuală asupra pământului şi a resurselor ţine în chip mai firesc de sistemul agricol decât de cel industrial. Proprietatea privată asupra pământului are două surse: una aristocratică, bazată peste tot pe dreptul cuceritorului, cealaltă democratică, bazată pe dreptul ţăranului asupra terenului pe care el însuşi îl cultivă. Ambele aceste drepturi devin ilogice şi absurde într-o comunitate industrială. Redevenţa minieră şi arenda urbană vădesc absurditatea formei aristocratice de proprietate funciară, deoarece în cazul lor nu se poate pretinde că venitul obţinut de proprietar are vreo utilitate socială. Dar şi dreptul ţăranului asupra pământului pe care îl cultivă poate duce la absurdităţi comparabile. Un fermier bur pe al cărui teren se descoperă aur dobândeşte o avuţie la care nu este nicidecum îndrituit de vreun serviciu prestat comunităţii. La fel şi un om care are pământ într-o zonă ce ulterior devine urbană. Nu numai proprietatea privată, ci chiar şi proprietatea de stat poate conduce uşor la absurdităţi. Ar fi ridicol să se pretindă că Egiptul sau Republica Panama ar trebui să controleze canalele de pe teritoriile lor; şi nu pot rezulta decât neajunsuri din ideea că ţările nedezvoltate au un drept imprescriptibil asupra unor bogăţii precum petrolul, care ar putea fi descoperite pe teritoriul lor. Argumentul teoretic în favoarea controlului internaţional asupra materiilor prime este irezistibil, şi numai tradiţia agricolă ne face să tolerăm faptul că unor bogătani hoţi li se îngăduie să taxeze lumea pentru folosirea unor minerale indispensabile.

Componentele comunităţilor urbane sunt mult mai interdependente decât cele ale comunităţilor rurale, iar împuternicirile legale ce pot fi acordate fără mari neajunsuri indivizilor în acestea din urmă pot deveni extrem de primejdioase în cele dintâi. În favoarea socialiştilor lucrează şi bine cunoscutul sentiment de invidie (numit şi simţul dreptăţii). Dar în ciuda acestor consideraţii, eu nu cred în probabilitatea ca în următorii o sută de ani concepţia socialistă să se impună în America, iar dacă America nu îmbrăţişează socialismul, nici unei naţiuni din orbita ei economică nu i se va permite să practice nici un grăunte de socialism, aşa cum s-a văzut în Germania în cazul abolirii proprietăţii de stat asupra căilor ferate, conform Planului Dawes[73].

Motivele care mă fac să afirm că America nu va deveni socialistă vin din credinţa mea că prosperitatea americană va dăinui. Cât timp muncitorul american va fi mai bogat decât cel dintr-o ţară socialistă, propaganda capitalistă va avea posibilitatea să pareze argumentele ce preconizează schimbarea economică. În această privinţă sunt de cea mai mare însemnătate economiile datorate producţiei de scară, pe care le-am amintit mai devreme. Ziarele sindicalizate, învăţământul superior subvenţionat de milionari, învăţământul elementar controlat de biserici, care şi ele beneficiază de

donaţii din partea milionarilor, comerţul de carte bine organizat, care poate decide prin publicitate ce cărţi se vor vinde în masă şi le poate produce la un preţ inferior celui al cărţilor cu circulaţie restrânsă, radioul şi, mai presus de toate, cinematografia, unde producţii extrem de costisitoare sunt făcute profitabile graţie difuzării în tot cuprinsul lumii occidentale – toate acestea favorizează uniformizarea, controlul centralizat al ideilor şi ştirilor, diseminarea doar a acelor crezuri şi filozofii pe care le aprobă deţinătorii puterii.

Nu cred că o astfel de propagandă este absolut şi inevitabil irezistibilă, dar cred că e probabil să aibă câştig de cauză câtă vreme în ochii omului obişnuit sistemul pe care ea îl recomandă pare a purta marca succesului. Înfrângerea în război, care este însemnul eşecului pentru oricine în stare să înţeleagă, poate răsturna orice regim, dar perspectiva ca America să fie înfrântă în război este extrem de improbabilă. Ne putem deci aştepta ca în America să existe acelaşi fel de entuziasm pentru sistemul american cum a existat în Anglia pentru guvernământul parlamentar în secolul al XIX-lea, când Anglia era o ţară de succes. Diferenţele de crez economic dintre Răsărit şi Apus vor fi, de bună seamă, potenţate în continuare de diferenţele dintre teologii în sensul vechi al cuvântului. Ne putem aştepta ca America să rămână creştină iar Răsăritul, anticreştin. Ne putem aştepta ca America să rămână superficial devotată doctrinelor creştine privitoare la căsătorie şi familie, în timp ce Răsăritul le priveşte pe acestea ca pe nişte superstiţii învechite. Ne putem aştepta ca de ambele părţi să existe cruzimi de amploare şi ca propaganda să facă cunoscute fiecărei părţi cruzimile celeilalte, dar nu şi pe cele proprii. Foarte puţini americani, de pildă, ştiu adevărul despre Sacco şi Vanzetti[74]: condamnaţi la moarte pentru un omor de care s-a recunoscut vinovat altcineva şi în cazul căruia probele au fost, după cum a recunoscut poliţistul însărcinat să le strângă, „ticluite“. Acestor oameni li s-a refuzat rejudecarea procesului, pe motiv că bărbatul care şi-a recunoscut crima era un ins dubios. S-ar zice că în opinia judecătorilor americani numai persoanele de caracter pot comite omoruri. Adevărata crimă a lui Sacco şi Vanzetti a fost că erau anarhişti. Toate aceste fapte sunt, fireşte, cunoscute în Rusia, unde sunt de natură să genereze o opinie defavorabilă despre justiţia capitalistă. Tot aşa, procesele patriarhilor şi ale socialiştilor-revoluţionari din Rusia sunt cunoscute în America. Astfel, fiecare din părţi primeşte dovezi abundente ale nemerniciei celeilalte, dar rămâne ignorantă în privinţa propriilor nemernicii.

Recent am întâlnit un profesor al Universităţii din California care nu auzise niciodată de Mooney[75], bărbatul ţinut într-o închisoare din California pentru un omor despre care se ştie că probabil nu a fost comis de el, cu toate că, în timpul regimului Kerenski[76], guvernul rus a adresat Statelor Unite un protest oficial în legătură cu acest caz iar preşedintele Woodrow Wilson a numit o comisie însărcinată să-l investigheze, comisie care a raportat că nu există temeiuri de a-l considera vinovat. Mooney însă este comunist.

Persecutarea pentru opinie este, aşadar, tolerată în toate ţările. În Elveţia nu numai că legea permite uciderea unui comunist, dar cine comite un astfel de omor este exonerat de următoarea lui infracţiune pe temeiul că se află la prima încălcare a legii. Această stare de lucruri nu stârneşte indignare în afara Republicii Sovietice. Dintre ţările capitaliste, cel mai bine se prezintă sub acest aspect Japonia, unde poliţistul care a strangulat la un post de poliţie doi cunoscuţi anarhişti şi pe nepoţelul acestora (pe care îl luase drept fiul lor) a fost condamnat la închisoare, în ciuda faptului că devenise un erou popular iar elevilor li se cerea la şcoală să scrie compuneri în cinstea lui.

Din aceste motive nu consider probabil ca vreo ţară în care omului de rând i se pare că sistemul existent funcţionează bine, sau în care influenţa economică americană este precumpănitoare, va adopta crezul comunist în viitorul previzibil. Dimpotrivă, pare probabil că apărarea statu-quoului îi va face pe deţinătorii puterii să devină din ce în ce mai conservatori şi să sprijine toate forţele conservatoare câte acţionează în respectiva comunitate. Cea mai puternică dintre acestea este, fireşte, religia. În timpul plebiscitului din Germania privitor la proprietatea regală, bisericile declarau oficial că ar fi anticreştinesc să se confişte vreo parte din ea. Astfel de opinii merită răsplătite. Şi fără îndoială că vor fi.

Cred că ne putem aştepta ca religia organizată, şi în mod deosebit Biserica Catolică, să devină tot mai puternică în toate ţările capitaliste ca urmare a unui control mai riguros asupra educaţiei în interesul celor bogaţi. Opoziţia dintre Rusia şi Occident, deşi funciarmente economică, este de aşteptat să se extindă, cuprinzând întreaga sferă a credinţelor. Când vorbesc despre credinţe, am în vedere opiniile dogmatice în materii unde adevărul nu este cunoscut. Tot răul ar putea, fireşte, să fie evitat prin răspândirea spiritului ştiinţific, adică a deprinderii de a sprijini opiniile pe dovezi, şi nu pe prejudecăţi; dar, cu toate că tehnica ştiinţifică este necesară industrialismului, spiritul ştiinţific este mai degrabă legat de comerţ, deoarece este în mod necesar individualist şi neinfluenţat de autoritate. De aceea, ne putem aştepta ca el să supravieţuiască doar în ţări mici precum Olanda, Danemarca şi cele din Scandinavia, aflate în afara curentului principal al vieţii moderne.

Nu este însă improbabil ca, după circa un secol de conflict, ambele tabere să obosească, aşa cum s-a întâmplat după Războiul de Treizeci de Ani. Când va veni acea epocă, spiritele tolerante îşi vor avea din nou şansa lor.

Cât despre mine, mă uit la viitoarea încăierare cum o făcea la vremea sa Erasmus, neputându-mă alătura din tot sufletul nici uneia din tabere. Fără îndoială că sunt de acord cu bolşevicii asupra mult mai multor chestiuni decât cu magnaţii americani, dar nu cred că filozofia lor întruchipează supremul adevăr sau că e capabilă să genereze o lume fericită. Admit că individualismul, care s-a amplificat întruna de la Renaştere încoace, a mers prea departe şi că este nevoie de un spirit mai cooperant pentru ca societăţile industriale să fie stabile şi să aducă mulţumire oamenilor de rând. Dar dificultatea cu filozofia bolşevică, precum şi cu cea americană, constă în aceea că pentru ele principiul de organizare este economic, în timp ce grupările ce se vădesc consonante cu instinctul uman sunt biologice. Familia şi naţiunea sunt biologice, pe când trustul şi organizaţia sindicală sunt economice. Prejudiciul pe care-l aduc în prezent grupările biologice este de netăgăduit, dar eu nu cred că problema socială poate fi rezolvată ignorând instinctele care produc aceste grupări. Sunt convins, de pildă, că, dacă toţi copiii ar fi educaţi în instituţii de stat fără conlucrarea părinţilor, o proporţie însemnată de bărbaţi şi femei şi-ar pierde motivaţia pentru o activitate îndârjită, devenind plictisiţi şi apatici. Pesemne că şi naţionalismul îşi are locul său, deşi în mod evident armatele şi flotele de război sunt o expresie indezirabilă a sa, iar sfera sa potrivită de manifestare este culturală, şi nu politică. Pe oameni îi pot schimba mult instituţiile şi educaţia, dar dacă schimbarea se produce într-un mod potrivnic instinctelor lor fundamentale, rezultatul e o pierdere de vigoare. Iar bolşevicii cu siguranţă greşesc vorbind ca şi cum instinctul economic ar fi singurul important din punct de vedere psihologic. Este o greşeală pe care o fac în comun cu societatea concurenţială din Occident, deşi în această chestiune Occidentul e mai puţin explicit.

Amăgirea fundamentală a epocii noastre rezidă, după părerea mea, în accentul excesiv pus pe aspectele economice ale vieţii şi nu mă aştept ca înfruntarea dintre capitalism şi comunism, ca filozofii, să înceteze până când nu se va recunoaşte că ambele sunt inadecvate prin aceea că nu ţin seama de nevoile biologice.

Cât priveşte metodele de a diminua ferocitatea luptei dintre cele două, nu cunosc nimic mai bun decât devizele liberale, dar simt că ele vor fi, probabil, foarte ineficiente. Tot ce-i necesar este libertatea de opinie şi posibilitatea difuzării opiniilor. Dificultatea rezidă îndeosebi în aceasta din urmă. Mecanismul pentru difuzarea eficientă şi pe scară largă a unei opinii nu se poate afla decât ori în mâna statului, ori în mâna marilor concernuri capitaliste. Lucrul acesta era mult mai puţin adevărat anterior instaurării democraţiei şi răspândirii educaţiei: opinia efectivă se mărginea atunci la o mică minoritate, la care se putea ajunge fără tot aparatul costisitor al propagandei moderne. Or, nu este de aşteptat ca statul sau o mare organizaţie capitalistă să aloce bani şi energie pentru răspândirea de opinii pe care le consideră primejdioase, subversive sau potrivnice adevăratei morale. Statul, nu mai puţin decât organizaţia capitalistă, este în practică un bătrân nerod şi deprins să fie linguşit, împotmolit în prejudecăţile sale şi cu totul incapabil să-şi dea seama de ceea ce este vital în gândirea epocii sale. Nici o idee nouă nu poate fi susţinută în chip eficient înainte de a fi trecut prin cenzura câte unui astfel de bătrân zaharisit. Publicitatea clandestină este, ce-i drept, posibilă, dar ea nu ajunge decât la nişte cititori la fel de clandestini.

Răul de care vorbesc se amplifică în continuare, deoarece tendinţa dominantă a vieţii economice moderne constă în amalgamare şi concentrare. Singura metodă de a asigura o largă publicitate unei cauze impopulare este cea pe care au adoptat-o sufragetele, iar ea se potriveşte numai acolo unde este vorba de chestiuni simple şi care stârnesc pasiuni, nu de chestiuni complicate şi susceptibile de dezbatere. Efectul cenzurii oficiale şi neoficiale constă, din acest motiv, în a face ca împotrivirea faţă de respectiva cauză să fie pătimaşă în loc de raţională şi a nu îngădui o discutare calmă a argumentelor pro sau contra unei inovaţii decât pe căi obscure, ce nu ajung niciodată la publicul larg.

De exemplu, există o publicaţie medicală oficială care dă în vileag medicamente brevetate lipsite de valoare curativă, dar nici un ziar nu pomeneşte de ea şi foarte puţină lume ştie de existenţa ei; pe de altă parte, exponenţii mişcării Ştiinţa Creştină[77], care susţin lipsa de valoare a tuturor medicamentelor, au posibilitatea de a-şi face publicitate. Lucruri întru totul analoge se întâmplă în viaţa politică. Opinii extremiste din ambele tabere izbutesc să se facă cunoscute, în timp ce opiniile moderate şi raţionale sunt considerate prea anoste pentru a înfrânge împotrivirea autorităţilor. Acest rău este însă mult mai mic în Anglia decât în majoritatea celorlalte ţări, deoarece Anglia este precumpănitor comercială şi a păstrat dragostea de libertate asociată comerţului.

Ar fi, desigur, posibil să se găsească remedii, presupunând că autorităţile le-ar simţi nevoia. Oamenii ar putea fi educaţi în aşa fel încât să le fie sporită capacitatea de a cântări dovezile şi a-şi forma judecăţi raţionale, în loc să li se predice patriotismul şi partizanatul de clasă. Cu timpul, pesemne, oamenii vor ajunge să simtă că inteligenţa este un bun de preţ pentru comunitate, dar deocamdată nu pot spune că văd multe semne de înaintare în această direcţie.

Note

70. Faraon din dinastia a XVIII-a (1353–1336 î.Hr.), de numele căruia se leagă o tentativă de reformare a religiei tradiţionale egiptene, prin înlocuirea politeismului cu monoteismul (*n. tr.*).

71. În original: *From log cabin to White House*, titlul unei biografii a preşedintelui american James A. Garfield, scrisă de Whilliam M. Thayer şi apărută în 1881; acest titlu a fost preluat ulterior de scriitorul Sterling North, autorul unei biografii a lui Abraham Lincoln, publicată în 1956 (*n. red.*).

72. Fr.: „Cariera le este deschisă celor înzestraţi“ (*n. red.*).

73. Plan de reeşalonare a plăţii reparaţiilor de război datorate de Germania şi de redresare a economiei acesteia, elaborat în 1924 de un comitet internaţional prezidat de bancherul şi politicianul american Charles Dawes (*n. tr.*).

74. Nicola Sacco (1891–1927) şi Bartolomeo Vanzetti (1888–1927), anarhişti americani de origine italiană, arestaţi şi condamnaţi la moarte pentru uciderea unui paznic şi a unui casier în timpul unui jaf armat; deşi existau dovezi care indicau nevinovăţia celor doi iar numeroase personalităţi ale culturii mondiale au pledat pentru anularea pedepsei şi rejudecarea cazului, au fost executaţi în 1927 pe scaunul electric (*n. red.*).

75. Thomas Mooney (1882–1942), activist american radical şi conducător al mişcării muncitoreşti, acuzat de un atentat cu bombă soldat cu zece morţi şi condamnat în 1917 la moarte prin spânzurare; ulterior, sentinţa a fost comutată la închisoare pe viaţă, însă gravele erori judiciare legate de acest caz au condus în cele din urmă la eliberarea lui Mooney în 1939 (*n. red.*).

76. Alexandr Feodorovici Kerenski (1881–1970), al doilea prim-ministru al guvernului provizoriu rus (1917), răsturnat de la putere de bolşevicii lui Lenin cu prilejul Revoluţiei din Octombrie (*n. red.*).

77. Mişcare religioasă întemeiată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de scriitoarea Mary Baker Eddy (1821–1910), care susţinea că boala este o simplă iluzie ce poate fi destrămată prin rugăciune (*n. tr.*).

17
CÂTEVA PERSPECTIVE – VESELE ŞI TRISTE

I

Sunt două moduri de a scrie despre viitor: unul ştiinţific, celălalt utopic. Modul ştiinţific încearcă să descopere ce este probabil; iar cel utopic zugrăveşte ceea ce ar fi pe placul autorului. Într-o ştiinţă evoluată cum este astronomia, nimeni n-ar adopta metoda utopică: oamenii nu prezic eclipsele pentru că le-ar face plăcere ca ele să aibă loc. În schimb, când este vorba de viaţa socială, cei ce pretind a fi descoperit legi generale pe baza cărora pot pronostica evenimente viitoare nu sunt spirite atât de ştiinţifice cum se pretind a fi; în orice încercare de a spune ce se va întâmpla cu instituţiile omeneşti există o mare doză de ghiceală. Nu ştim, de pildă, ce efecte pot avea noile descoperiri. Poate că oamenii vor descoperi cum să ajungă pe Marte sau pe Venus. Poate că într-o bună zi toată hrana noastră va fi fabricată în laboratoare chimice în loc să crească pe ogoare. Există nenumărate astfel de posibilităţi. Nu despre ele voi discuta, ci doar despre nişte tendinţe deja bine conturate. Şi voi presupune că civilizaţia noastră va dăinui, ceea ce nu e nicidecum cert. Căci ea poate fi distrusă de războaie sau de o degenerare treptată de felul celei care a avut loc în Imperiul Roman târziu. Dacă însă va supravieţui, este probabil să aibă anumite caracteristici, şi ele sunt cele pe care voi încerca să le evidenţiez.

Pe lângă mecanizare, şi în bună parte ca rezultat al ei, a avut loc şi o altă schimbare: societatea a devenit mai organizată decât era înainte. Tiparul, căile ferate, telegraful şi (în prezent) radioul au furnizat mijloacele tehnice pentru funcţionarea unor ample organizaţii cum sunt statul sau instituţiile financiare internaţionale. Treburile publice nu joacă aproape nici un rol în viaţa ţăranului indian sau chinez, pe când în Anglia ele interesează pe toată lumea, chiar şi din cele mai îndepărtate colţuri de ţară. Până nu demult nu era aşa; citind romanele lui Jane Austen, ai senzaţia că mica nobilime rurală din vremea sa abia dacă aflase câte ceva despre Războaiele Napoleoniene. Aş zice că cea mai importantă schimbare din epoca modernă a constituit-o tendinţa spre o mai strânsă organizare socială.

De asta se leagă şi un alt rezultat al ştiinţei, şi anume o mai mare unitate a lumii. Anterior secolului al XVI-lea, America şi Orientul Îndepărtat n-aveau aproape nici o legătură cu Europa; de atunci încoace, legăturile lor cu Europa au devenit din ce în ce mai strânse. Împăratul roman Octavian Augustus şi împăratul chinez contemporan cu el se închipuiau, fiecare, stăpân al întregii lumi civilizate; în prezent astfel de iluzionări plăcute sunt cu neputinţă. Aproape orice parte a lumii are relaţii cu oricare alta, relaţii ce pot fi prieteneşti sau ostile, dar în ambele cazuri sunt importante. Dalai Lama, după veacuri de izolare, s-a pomenit curtat deopotrivă de ruşi şi de britanici; ca să

scape de insistenţele lor stânjenitoare, s-a refugiat la Beijing, unde toţi membrii suitei sale au sosit înarmaţi cu aparate foto de producţie americană.

Din aceste două premise – mai strânsa organizare socială şi mai marea unitate a lumii – decurge că, pentru ca civilizaţia noastră să se dezvolte, va trebui să existe o autoritate centrală care să controleze întreaga lume. Deoarece, în caz contrar, cauzele de litigii se vor înmulţi şi războaiele vor deveni mai intense datorită interesului reciproc crescut. Acea autoritate centrală nu trebuie neapărat să fie un guvern propriu-zis; pesemne că nici nu va fi. E mult mai probabil că va fi o coaliţie de bancheri care au ajuns la convingerea că pacea e în interesul lor, dat fiind că banii împrumutaţi unor state beligerante sunt de multe ori bani pierduţi. Sau ar putea fi un unic stat dominant (America), ori un grup de asemenea state (America şi Imperiul Britanic). Înainte însă de a se ajunge la o asemenea situaţie, s-ar putea să existe o lungă perioadă în care lumea să fie virtual împărţită între America şi Rusia, prima controlând Europa Occidentală şi dominioanele autonome, iar cea de-a doua, Asia. Două astfel de grupări ar fi puternice în materie de apărare şi slabe pentru atac, astfel că ar putea să coexiste timp de un secol sau mai mult. În cele din urmă însă – mă gândesc că undeva în cursul secolului XXI – ori se va produce un cataclism, ori va lua fiinţă o autoritate centrală care va controla întreaga lume. Voi presupune aici că lumea civilizată va avea destulă judecată, sau că America va avea destulă putere, pentru a preîntâmpina un cataclism care să însemne o întoarcere la barbarie. În acest caz, de ce prerogative va trebui să dispună respectiva autoritate centrală?

Mai presus de orice, ea va trebui să poată decide în chestiuni privitoare la pace şi război, sau să facă în aşa fel încât partea pe care ea o favorizează să obţină cât mai repede victoria. Aceasta se poate realiza şi doar prin supremaţie financiară, fără control politic instituţionalizat. Războiul, pe măsură ce devine mai ştiinţific, devine şi mai costisitor, astfel că bancherii de frunte ai lumii, dacă s-ar coaliza, ar putea decide soarta oricărui litigiu dintre state acordând împrumuturi sau refuzându-le. Iar prin presiuni de genul celor ce au fost exercitate asupra Germaniei de la Tratatul de la Versailles încoace, ei ar putea impune dezarmarea oricărui grup care nu le-ar fi pe plac. În felul acesta ar ajunge treptat să controleze toate forţele armate mari ale lumii. Aceasta e condiţia fundamentală pentru celelalte activităţi de care vor avea să se ocupe.

Pe lângă revizuirea de tratate şi intervenţia în dispute, există trei materii în care autoritatea centrală va trebui să decidă. Ele sunt: (1) alocarea de teritorii diferitelor state naţionale, (2) deplasările de populaţie peste frontierele statelor naţionale şi (3) raţionalizarea materiilor prime între diferiţii pretendenţi. Să spunem câteva cuvinte despre fiecare din acestea.

(1) Chestiunile de afiliere teritorială sunt tratate în prezent cu o solemnitate absurdă ce descinde din vechile ataşamente personale faţă de un suveran. Dacă o persoană dintr-un stat dă expresie opiniei că districtul în care ea locuieşte ar trebui să aparţină altui stat, ea se face vinovată de înaltă trădare şi riscă pedepse grele. Şi totuşi, privită în sine, opinia sa este o chestiune legitimă de dezbatere publică în aceeaşi măsură ca oricare alta. N-am simţi oroare faţă de un cetăţean din (să zicem) Croydon[78] care ar declara că acest oraş ar trebui considerat parte componentă a Londrei. În schimb, dacă un cetăţean al Columbiei ar susţine că satul său ar trebui să aparţină Venezuelei, guvernul său l-ar considera un monstru de nelegiuire. Autoritatea centrală va trebui să împiedice guvernele naţionale să acţioneze în temeiul unor astfel de prejudecăţi şi va trebui să trateze

reajustările teritoriale în mod raţional, adică în principal potrivit dorinţelor populaţiei locale, dar ţinând cont şi de considerente economice şi culturale.

(2) Deplasările de populaţie vor ridica, probabil, pe măsură ce trec anii, probleme din ce în ce mai dificile. Aceste deplasări sunt în prezent permise înăuntrul aceleiaşi ţări, dar nu şi în cuprinsul unei federaţii supranaţionale de felul Imperiului Britanic. Imigraţia asiaticilor este aproape total interzisă în America şi în dominioanele autonome, iar imigraţia europenilor în America este din ce în ce mai restricţionată. În acest domeniu, forţele ambelor tabere în dispută sunt extrem de puternice. Stimulul pe care-l dau ele militarismului asiatic l-ar putea face pe acesta atât de puternic, încât să fie în măsură de a sfida rasa albă – de pildă, în cursul următorului război de amploare care ar putea izbucni între ţări de rasă albă.

În fine, dacă va fi fost eliminat războiul de amploare iar sănătatea publică se va fi ameliorat foarte mult graţie medicinei şi igienei, pentru păstrarea păcii şi bunăstării va fi esenţial ca naţiunile înapoiate să-şi limiteze creşterea populaţiei, aşa cum fac deja ţările mai civilizate. Cei ce se opun din principiu controlului naşterilor fie nu se pricep la aritmetică, fie consimt ca războiul, epidemiile şi foametea să devină nişte permanenţe ale vieţii umane. Este de presupus că autoritatea internaţională îşi va aroga dreptul de a limita naşterile în cazul raselor şi categoriilor sociale înapoiate şi că nu va stărui, cum fac guvernele de astăzi, ca numai persoanele inteligente să aibă familii mici.

(3) Cea de-a treia chestiune, cea a raţionalizării materiilor prime, este pesemne cea mai importantă dintre toate. Probabil că în viitor războaiele vor avea de-a face în foarte mare măsură cu materiile prime; se ştie ce rol mare au jucat petrolul, cărbunele şi fierul în disputele de după ultimul război. Nu presupun că materiile prime vor fi raţionalizate just, ci doar că vor fi raţionalizate într-un fel sau altul de către o autoritate ce va dispune de o forţă irezistibilă. Cred că problema organizării lumii ca un singur tot economic şi politic va trebui rezolvată înainte de a putea fi abordate cu succes chestiunile privitoare la ce este just şi injust. Eu sunt un socialist internaţionalist, dar mă aştept şi sper ca internaţionalismul să fie înfăptuit înaintea socialismului.

II

Presupunând că în următorii o sută cincizeci de ani va lua fiinţă o autoritate internaţională, suficient de puternică pentru a reduce toate războaiele la proporţiile unor revolte sporadice prompt înăbuşite, ce fel de schimbări economice este probabil să fie asociate acestei noi situaţii? Va creşte oare nivelul general de bunăstare? Se va menţine concurenţa, sau producţia va fi monopolizată? Iar în acest din urmă caz, se vor afla monopolurile în mâini private sau în cele ale statului? Iar produsele muncii vor fi oare repartizate mai puţin nedrept decât în prezent?

Aici se pun două feluri de întrebări: unele privesc formele de organizare economică, iar celelalte principiile repartiţiei. Acestea din urmă vor depinde de puterea politică: fiecare clasă şi fiecare naţiune îşi apropriază cât mai multă avuţie poate, iar finalmente forţa armată este cea care decide cât de mare va fi aceasta. Să discutăm mai întâi despre organizare, lăsând deocamdată deoparte repartiţia.

Studiul istoriei ne dezvăluie un fapt oarecum deprimant în privinţa organizării. Ori de câte ori s-a vădit a fi dezirabilă o creştere a mărimii organizaţiilor în interesul celor cuprinşi în ele, ea s-a

realizat (cu excepţii neglijabile) cu ajutorul forţei de către cel mai tare. Unde singura metodă disponibilă era ralierea voluntară, unitatea nu s-a putut realiza. Aşa s-a întâmplat cu Grecia antică în faţa Macedoniei, cu Italia secolului al XVI-lea în faţa Franţei şi a Spaniei, aşa se întâmplă şi cu Europa de astăzi în faţa Americii şi a Asiei. Presupun, de aceea, că autoritatea centrală va lua fiinţă prin forţă, sau prin ameninţarea cu forţa, şi nu printr-o organizare voluntară ca în cazul Ligii Naţiunilor, care nu va fi niciodată îndeajuns de puternică spre a fi în măsură să constrângă marile puteri recalcitrante. Cred, de asemenea, că puterea autorităţii centrale va fi cu precădere economică şi se va sprijini pe posesia de materii prime combinată cu controlul creditului financiar. Mi-o închipui constând, la început, dintr-o grupare de bancheri susţinuţi, neoficial, de unul sau mai multe state mari.

De aici urmează că la baza edificiului economic va sta monopolul. Toate zăcămintele de petrol ale lumii, de exemplu, vor fi controlate de la centru. De unde decurge că avioanele şi navele de război pe combustibili petrolieri vor fi inutilizabile de către puteri aflate în conflict cu autoritatea centrală, exceptând eventualitatea acaparării vreunui zăcământ de petrol printr-un raid rapid. Aceeaşi observaţie se aplică, în moduri mai puţin evidente, şi la alte lucruri. Deja în prezent o cotă mare din oferta mondială de carne este controlată de cei „Cinci Mari“[79] din Chicago, care sunt ei înşişi controlaţi, într-o anumită măsură, de concernul bancar J.P. Morgan & Co. De la materiile prime la produsul finit e cale lungă şi monopolul se poate institui în orice fază. În cazul petrolului e firesc ca el să controleze prima fază. În alte cazuri e posibil ca porturile, navele sau căile ferate să-i ofere monopolistului posibilitatea controlului. Dar, oriunde ar interveni, el este mai puternic decât oricare dintre celelalte părţi interesate.

Odată instituit monopolul asupra unei faze a procesului, va exista tendinţa ca el să se extindă şi la fazele precedente sau subsecvente. Monopolul economic face parte din tendinţa generală de amplificare a organizării, care se manifestă pe plan politic prin puterea şi dimensiunile mai mari ale statelor. Există, aşadar, temeiuri să ne aşteptăm la o continuare a procesului de eliminare a concurenţei, care se constată pe tot parcursul ultimei jumătăţi de secol. Firește, este de anticipat că sindicatele vor continua să diminueze concurenţa dintre salariaţi. Ideea că, în vreme ce patronii se organizează, salariaţii trebuie împiedicaţi prin lege să facă la fel se va dovedi nesustenabilă pe termen lung.

O pace durabilă şi un control corespunzător al producţiei vor duce în mod normal la creşterea bunăstării materiale, cu condiţia ca aceasta să nu fie înghiţită de către creşterea populaţiei. Indiferent dacă în acea fază lumea va fi capitalistă sau socialistă, ne putem aştepta la o ameliorare a situaţiei economice a tuturor claselor. Asta ne conduce însă la cea de-a doua întrebare de mai sus, cea privind repartiţia.

Presupunând că există un grup dominant asociat cu o naţiune dominantă (sau cu mai multe naţiuni dominante aliate), evident că acel grup îşi va apropria o imensă avuţie şi va căuta să mulţumească populaţia naţiunii dominante acordându-le salariaţilor o creştere progresivă a câştigurilor. Aceasta se întâmplă de la o vreme în Statele Unite, iar mai înainte s-a întâmplat în Anglia. Cât timp se înregistrează o creştere rapidă a avuţiei totale a unei naţiuni, capitaliştilor le este uşor să contracareze propaganda socialistă printr-un control monetar judicios. Iar naţiunile mai puţin favorizate vor fi ţinute în subordine printr-un sistem de control imperialist.

Un asemenea sistem va evolua însă, probabil, în direcţia democraţiei, adică a socialismului – căci socialismul nu este altceva decât democraţie economică într-o comunitate ce a atins deja în multe industrii stadiul monopolist. Putem folosi aici ca paralelă evoluţia politică a Angliei. Anglia a fost unificată de către rege – proces practic încheiat de către Henric VII după Războiul celor Două Roze. Puterea regală a fost necesară pentru realizarea unităţii, dar, odată înfăptuită unitatea, a început aproape imediat mişcarea spre democraţie, iar după tulburările din secolul al XVII-lea s-a constatat că democraţia era compatibilă cu ordinea publică. Noi ne aflăm acum, pe plan economic, cam în faza tranziţiei de la Războiul celor Două Roze la Henric VII. Odată realizată unitatea economică, indiferent cât de despotică, mişcarea spre democraţia economică va fi imens învigorată, deoarece nu o va mai inhiba teama de anarhie. Minorităţile îşi pot păstra puterea numai dacă se bucură de o susţinere substanţială din partea opiniei publice, căci trebuie să fie servite în chip loial de armatele şi flotele lor şi de funcţionarii publici. Se vor ivi mereu situaţii în care deţinătorii puterii economice vor găsi că este prudent să facă concesii; în controlul treburilor ele vor trebui să şi-i asocieze pe reprezentanţii naţiunilor şi claselor mai puţin favorizate, iar acest proces va continua, probabil, până la statornicirea unui sistem social pe deplin democratic.

Întrucât plecăm de la ipoteza unei autorităţi centrale care controlează întreaga lume, democraţia în privinţa autorităţii sale ar fi o democraţie internaţională, cuprinzând nu doar popoarele de rasă albă, ci şi pe cele din Asia şi din Africa. Asia evoluează în prezent cu o rapiditate atât de extraordinară, încât s-ar putea dovedi capabilă să joace un rol major în guvernarea lumii atunci când un astfel de guvern va lua fiinţă. Africa e o problemă mai dificilă. Dar chiar şi acolo francezii (care ne sunt în această privinţă superiori) obţin rezultate remarcabile şi nimeni nu poate prezice ce s-ar putea realiza în următorii o sută de ani. Conchid, aşadar, că un sistem de socialism la scara întregii lumi, însemnând justiţie economică pentru toate popoarele şi clasele, s-ar putea dovedi întru totul posibil după instaurarea unei autorităţi centrale. Iar atunci acţiunea firească a forţelor politice va duce aproape sigur la acest rezultat.

Există totuşi şi alte posibilităţi, care ar putea duce la perpetuarea unor distincţii de castă. Oriunde trăiesc alături albi şi negri, precum în Africa de Sud şi în statele sudice ale Americii, s-a vădit posibilă combinarea democraţiei pentru albi cu o situaţie de semisclavie pentru populaţia de culoare. Ceea ce stă în calea unei asemenea evoluţii pe scară largă este împotrivirea laburiştilor faţă de imigraţia oamenilor de culoare în cele mai multe părţi ale lumii anglofone. Cu toate acestea, ea rămâne o posibilitate ce nu trebuie pierdută din vedere. Voi mai avea ceva de spus despre ea mai târziu.

III

Care va fi evoluţia probabilă a familiei în următorii două sute de ani? Nu ne putem da seama, dar putem semnala acţiunea anumitor forţe, care, dacă nu va fi contracarată, e probabil să producă anumite efecte. Ţin să precizez de la bun început că nu voi descrie dorinţele mele în materie, ci ceea ce mă aştept să se întâmple. Niciodată în trecut lumea nu a evoluat aşa cum aş fi vrut eu, şi n-am motive să cred că o va face în viitor.

În comunităţile civilizate moderne există anumiţi factori care tind să slăbească familia; principalul factor de acest fel este sentimentul umanitar faţă de copii. Oamenii ajung tot mai acut la conştiinţa faptului că, dacă avem de ales, copiii nu trebuie să sufere mai mult decât este inevitabil din pricina nenorocului sau chiar a păcatelor părinţilor. În Biblie, despre soarta orfanului se spune întotdeauna că este foarte tristă, şi fără îndoială că aşa şi era; în prezent el suferă puţin mai mult decât alţi copii. Va exista o tendinţă crescândă din partea statului şi a altor instituţii caritabile să ofere o îngrijire corespunzătoare copiilor lăsaţi de izbelişte de către părinţi sau tutori iresponsabili. Cu timpul, cheltuielile din fonduri publice pentru îngrijirea copiilor năpăstuiţi vor deveni atât de mari, încât toţi cei cu greutăţi materiale se vor simţi puternic îmboldiţi să profite de oportunităţile de a-şi încredinţa copiii în grija statului; probabil că până la urmă vor ajunge să facă aşa practic toţi cei aflaţi sub un anumit nivel economic, analog felului în care se petrec azi lucrurile cu şcolarizarea.

O astfel de schimbare va avea ample consecinţe. Odată înlăturată responsabilitatea parentală, căsnicia nu va mai fi percepută ca un lucru important şi, treptat, va dispărea înăuntrul categoriei celor ce-şi lasă copiii în grija statului. În ţările civilizate, numărul copiilor aduşi pe lume în aceste condiţii va fi, probabil, foarte mic, încât statul se va vedea nevoit să le plătească mamelor o indemnizaţie fixă la o scară îndeajuns de mare pentru a se asigura numărul de naşteri considerat dezirabil. Iar până atunci nu va trece foarte mult timp; în Anglia s-ar putea ca fenomenul să survină încă înainte de sfârşitul secolului XX.

Dacă toate acestea se vor întâmpla cât timp mai dăinuie încă sistemul capitalist şi anarhia internaţională, consecinţele vor fi probabil groaznice. În primul rând, se va crea o falie profundă între proletari – care practic nu vor avea nici părinţi şi nici copii – şi oamenii cu stare, care vor păstra sistemul familial cu moştenirea aferentă a averilor. Proletarii, fiind educaţi de către stat, vor fi pătrunşi, precum ienicerii din vechea Turcie, de o pătimaşă loialitate militaristă. Femeile vor fi învăţate că este de datoria lor să aibă mulţi copii, atât pentru a se menţine scăzut nivelul indemnizaţiilor de naştere, cât şi pentru a mări efectivul de soldaţi necesari uciderii populaţiei din alte ţări. Neexistând o propagandă parentală care să o contracareze pe cea a statului, ferocitatea împotriva străinilor insuflată copiilor nu va mai cunoaşte limite, astfel încât, odată maturizaţi, aceştia vor lupta orbeşte pentru stăpânii lor. Oamenii ale căror opinii nu vor fi pe placul statului vor fi pedepsiţi prin confiscarea copiilor lor de către instituţii de stat.

Este astfel întru totul posibil ca, prin acţiunea conjugată a patriotismului şi a sentimentelor umanitare faţă de copii, să ajungem, pas cu pas, la crearea unei societăţi profund divizate în caste, dintre care cele superioare vor păstra mariajul şi ataşamentele de familie, iar cele inferioare vor simţi loialitate doar faţă de stat. Din raţiuni militare statul va asigura, prin indemnizaţii sociale, o rată a natalităţii ridicată în rândul proletarilor, iar igiena şi medicina vor asigura o rată a mortalităţii scăzută. Războiul va fi, în aceste condiţii, singura cale de menţinere a populaţiei mondiale între anumite limite, exceptând inaniţia, pe care naţiunile se vor strădui să o preîntâmpine prin conflict armat. În aceste condiţii ne putem aştepta la o eră de războaie nimicitoare comparabilă doar cu invaziile hunilor şi mongolilor din Evul Mediu. Singura speranţă va fi victoria rapidă a unei naţiuni sau a unui grup de naţiuni.

Rezultatele asumării de către stat a grijii pentru copii vor fi aproape diametral opuse celor descrise adineaori, dacă se va fi instaurat anterior o autoritate mondială. În cazul acesta autoritatea

centrală nu va permite să li se insufle copiilor un patriotism militarist şi nu va permite statelor naţionale să stimuleze o creştere a populaţiei peste cât este dezirabil din punct de vedere economic. Dacă este înlăturată presiunea necesităţilor militariste, copiii crescuţi de stat se vor dezvolta aproape sigur mai bine, atât din punct de vedere fizic, cât şi psihic, decât se dezvoltă în prezent copilul mediu, şi drept urmare va deveni posibil un progres foarte rapid.

Dar, chiar şi dacă există o autoritate centrală, efectele vor fi profund diferite în caz că lumea rămâne capitalistă, faţă de cum ar fi în cazul adoptării socialismului. În prima variantă, va exista acea împărţire în caste despre care vorbeam ceva mai înainte, casta superioară păstrând familia, iar cea inferioară înlocuind părinţii cu statul. Şi va dăinui nevoia de a cultiva docilitatea în rândurile castei inferioare, pentru ca ea să nu se răzvrătească împotriva celor bogaţi. Aceasta va presupune un nivel de cultură scăzut şi probabil îi va face pe cei bogaţi să stimuleze înmulţirea la proletarii negri în locul celor de rasă albă sau galbenă. Rasa albă ar putea astfel să devină o aristocraţie restrânsă numeric iar în cele din urmă să fie exterminată de o insurecţie a negrilor.

Toate acestea ar putea fi considerate nişte fantazări, ţinând cont de faptul că la popoarele albe există democraţie politică. Observ însă că democraţia permite pretutindeni un învăţământ şcolar ce promovează interesele celor bogaţi; profesori de şcoală sunt concediaţi pe motivul că sunt comunişti, dar niciodată pe motivul că sunt conservatori. N-am nici un temei de a presupune că această stare de lucruri se va schimba în viitorul apropiat. Şi, pe temeiul celor expuse mai sus, cred că, dacă civilizaţia noastră va mai continua multă vreme să poarte de grijă intereselor celor bogaţi, ea este sortită pieirii. Eu sunt socialist tocmai pentru că nu doresc colapsul civilizaţiei.

Dacă cele spuse mai sus sunt îndreptăţite, este probabil ca familia să dispară, exceptând cazul unei minorităţi privilegiate. Ceea ce înseamnă că, dacă încetează să mai existe o minoritate privilegiată, ne putem aştepta ca familia să dispară aproape cu totul. Din punct de vedere biologic, acest deznodământ pare inevitabil. Familia e o instituţie ce serveşte ocrotirii copiilor în anii când ei sunt neajutoraţi; la furnici şi albine, această sarcină este îndeplinită de comunitate şi, ca atare, nu există familii. Tot aşa, la oameni, dacă viaţa pruncului ajunge să fie la adăpost şi în lipsa ocrotirii părinteşti, viaţa de familie va dispărea treptat. Aceasta va pricinui schimbări profunde în viaţa afectivă a oamenilor şi o mare ruptură de arta şi literatura epocilor trecute. Se vor împuţina şi diferenţele dintre indivizi, deoarece părinţii nu-şi vor mai educa copiii să le reproducă particularităţile. Iubirea dintre sexe va deveni mai puţin interesantă şi mai puţin romantică, iar toată poezia de dragoste va ajunge să fie considerată absurdă. Elementele romantice din firea umană vor trebui să-şi găsească alte sfere de manifestare, precum arta, ştiinţa şi politica. (Disraeli considera politica o aventură romantică.) Nu mă pot împiedica să cred că va avea loc o pierdere reală în textura afectivă a vieţii; dar orice spor de siguranţă presupune o asemenea pierdere. Vapoarele sunt mai puţin romantice decât corăbiile cu pânze; perceptorii fiscali sunt mai puţin romantici decât tâlharii la drumul mare. Poate că în cele din urmă siguranţa vieţii va deveni plicticoasă iar oamenii vor deveni distructivi pur şi simplu din plictiseală. Astfel de posibilităţi sunt însă incalculabile.

IV

Tendinţa culturii din epoca noastră este, şi probabil va continua să fie, una de apropiere de ştiinţă şi de îndepărtare de artă şi literatură. Fireşte, aceasta se datorează uriaşei utilităţi practice a ştiinţei. Există o viguroasă tradiţie literară, care ne vine din Renaştere şi este susţinută de prestigiul social: un „gentilom“ trebuie să cunoască ceva latină, dar nu-i nevoie să cunoască mecanismul unei locomotive cu aburi. Supravieţuirea acestei tradiţii tinde însă să-i facă pe „gentilomi“ mai puţin folositori decât sunt alţi oameni. Este de presupus că, peste nu foarte multă vreme, nimeni nu va fi considerat educat dacă nu este cât de cât iniţiat în ştiinţă.

Toate bune şi frumoase, regretabil fiind doar faptul că ştiinţa pare să-şi obţină victoriile pe seama sărăcirii culturii noastre în alte direcţii. Arta devine din ce în ce mai mult o afacere ce interesează nişte coterii şi o mână de patroni bogaţi: oamenii obişnuiţi nu-i mai simt importanţa aşa cum o simţeau atunci când era asociată religiei şi vieţii publice. Banii cheltuiţi cu înălţarea Catedralei Sfântul Pavel din Londra ar fi putut fi folosiţi spre a aduce flotei engleze victoria asupra olandezilor, dar pe vremea lui Carol II acea catedrală era considerată mai importantă. Trebuinţele afective care odinioară erau satisfăcute în moduri admirabile din punct de vedere estetic îşi află în prezent moduri de expresie din ce în ce mai prozaice: dansul şi muzica de dans actuale n-au, de regulă, nici o valoare artistică, cu excepţia baletului rus, importat la noi dintr-o civilizaţie mai puţin modernă. Mă tem că decăderea artei este inevitabilă şi că acest fenomen stă în legătură cu modul nostru de viaţă mai prudent şi mai utilitar decât era cel al precursorilor noştri.

Îmi închipui că peste o sută de ani o persoană cât de cât educată va şti destul de multă matematică, ceva biologie şi foarte mult despre fabricarea maşinilor. Educaţia, cu excepţia unei minorităţi, va fi într-o măsură crescândă, cum se spune, „dinamică“, adică îi va învăţa pe oameni mai mult să facă decât să gândească ori să simtă. Ei vor putea să efectueze tot felul de lucruri cu o extraordinară dexteritate, dar nu vor fi capabili să examineze raţional dacă acele lucruri merită sau nu să fie efectuate. Va exista probabil o castă oficială de gânditori şi o alta de „simţitori“, prima fiind o extindere a Societăţii Regale, cealaltă o federaţie în componenţa căreia ar intra Academia Regală de Arte şi episcopatul. Rezultatele obţinute de gânditori vor fi proprietatea guvernului şi vor fi dezvăluite, după caz, doar Ministerului de Război, Amiralităţii şi Ministerului Aviaţiei şi Producţiei de Aeronave. Poate va fi adăugat acestei liste şi Ministerul Sănătăţii, dacă între timp va intra în competenţa sa şi răspândirea de boli în ţări inamice. Oficiul „Simţitorilor“ va decide ce afecte vor fi promovate în şcoli, teatre, biserici etc., deşi va fi de competenţa Oficiului Gânditorilor în ce mod să fie produse afectele dorite. Ştiută fiind îndărătnicia şcolarilor, probabil că se va considera dezirabil ca şi deciziile Oficiului „Simţitorilor“ să fie secrete guvernamentale. „Simţitorilor“ oficiali li se va permite însă să expună tablouri sau să ţină predici aprobate în prealabil de către Comitetul Venerabililor Cenzori.

Presa cotidiană va fi, probabil, omorâtă de către radiodifuziune. Un anumit număr de săptămânale ar putea supravieţui spre a exprima opinii minoritare. Cititul ar putea deveni însă o îndeletnicire rară, locul său fiind luat de ascultatul gramofoanelor sau de ce va mai face posibil vreo altă invenţie. În mod similar, scrisul va fi înlocuit, în viaţa curentă, de dictafon.

Dacă vor fi eliminate războaiele şi producţia va fi organizată ştiinţific, e posibil ca patru ore de muncă pe zi să fie suficiente ca toată lumea să poată trăi îndestulat. Va fi o întrebare deschisă dacă să se muncească doar atât şi oamenii să se bucure de răgaz, sau să se muncească mai mult şi oamenii să

se bucure de opulenţă; poate că unii vor opta într-un fel, iar alţii în celălalt. Fără îndoială că orele de răgaz vor fi petrecute de majoritatea oamenilor dansând, privind meciuri de fotbal şi ducându-se la cinema. Copiii nu vor pricinui nici un fel de griji, întrucât de ei se va ocupa statul; îmbolnăvirile vor fi foarte rare; îmbătrânirea va fi amânată prin reîntinerire până cu puţin înainte de moarte. Va fi un paradis hedonist, în care aproape toată lumea va găsi viaţa atât de plicticoasă, încât i se va părea aproape insuportabilă.

Mă tem că într-o astfel de lume impulsurile distructive vor deveni irezistibile. În ea ar putea prospera Clubul Sinucigaşilor al lui R.L. Stevenson; ar putea lua fiinţă societăţi secrete specializate în asasinat artistic. În trecut viaţa era un lucru grav din pricina pericolelor şi era interesantă datorită gravităţii ei. În lipsa pericolelor, dacă natura umană ar rămâne neschimbată, viaţa şi-ar pierde savoarea şi oamenii ar recurge la tot soiul de vicii decadente, în speranţa reactivării afectelor.

E vorba de o dilemă fără ieşire? Oare aspectele mai sumbre ale vieţii sunt esenţiale pentru ceea ce e mai bun în ea? Nu cred. Dacă natura umană ar fi imuabilă, aşa cum încă şi-o închipuie unii ignoranţi, situaţia ar fi într-adevăr deznădăjduită. Noi însă ştim acum, graţie psihologilor şi fiziologilor, că ceea ce trece drept „natură umană“ este cel mult o zecime natură iar nouă zecimi educaţie. Aşa-numita natură umană poate fi schimbată aproape complet prin unele schimbări aduse educaţiei timpurii. Iar aceste schimbări ar putea fi de un asemenea caracter încât să păstreze în cadrul vieţii suficientă gravitate fără condimentul pericolului, dacă s-ar închina acestui scop doza necesară de gândire şi de energie. Două lucruri sunt necesare în acest scop: dezvoltarea la tineri a impulsurilor constructive şi oportunităţile pentru dăinuirea acestora în viaţa adultă.

Până în prezent, apărarea şi atacul furnizau cea mai mare parte din ceea ce are grav viaţa. Noi ne apărăm împotriva sărăciei, copiii noştri împotriva unei lumi indiferente, ţara noastră împotriva duşmanilor din afară; iar de atacat, îi atacăm, verbal sau fizic, pe cei pe care ni-i considerăm ostili sau periculoşi. Dar există alte surse de emoţii potenţial la fel de puternice. Emoţiile creaţiei estetice sau ale descoperirii ştiinţifice pot fi la fel de intense şi de solicitante precum cea mai pătimaşă iubire. Iar iubirea însăşi, deşi poate fi posesivă şi opresivă, este capabilă de a fi şi creativă. Dacă ar beneficia de o educaţie potrivită, un procent foarte mare din oameni şi-ar putea afla fericirea în activităţi constructive, cu condiţia să fie disponibile activităţi de genul potrivit.

Iar asta ne aduce la cea de a doua cerinţă pomenită mai sus. E necesar să existe spaţiu şi pentru iniţiative constructive, nu doar pentru muncă utilă ordonată de o autoritate suprapusă. Trebuie să nu existe bariere în calea creaţiei intelectuale sau artistice, nici în calea unor relaţii umane de tip constructiv, nici în calea sugerării de modalităţi în care viaţa umană ar putea fi îmbunătăţită. Dacă toate acestea vor exista iar educaţia va fi făcută în mod inteligent, va mai fi loc pentru o viaţă serioasă şi solicitantă la cei ce simt nevoia de ea. În acest caz, dar numai în acesta, o comunitate organizată în aşa fel încât să elimine relele majore ale vieţii aşa cum o cunoaştem ar putea fi stabilă, pentru că ar aduce satisfacţii celor mai energici membri ai săi.

Aceasta e, trebuie să mărturisesc, zona în care simt că e cel mai probabil ca civilizaţia noastră să o ia razna. Este nevoie de multă organizare, şi, unde trebuie să existe atât de multă, va fi aproape sigur mai multă decât trebuie. Neajunsul ce va decurge de aici va fi împuţinarea oportunităţilor pentru efortul individual. Organizaţiile foarte mari dau naştere în individ unui sentiment de neputinţă, ducând la un declin al efortului. Pericolul poate fi preîntâmpinat dacă este sesizat de administratori, dar este

vorba de un gen de efort pe care majoritatea administratorilor sunt prin firea lucrurilor incapabili să-l înţeleagă. În orice plan elaborat cu grijă pentru a oferi un cadru propice vieţii umane, este necesar să se injecteze o anumită doză de anarhism, suficientă pentru a împiedica imobilitatea care duce la putrezire, dar nu atât de mare încât să ducă la dezagregare. Aceasta este o problemă delicată, nu insolubilă teoretic, dar nici cu şanse de rezolvare în vălmăşagul ocupaţiilor practice.

Note

78. Oraş din apropierea Londrei (*n. tr.*).

79. În original: *Big Five*, denumire sub care erau cunoscute în anii 1920 cele mai importante companii americane de ambalare a produselor din carne (Armour, Cudahy, Morris, Swift şi Wilson), toate având sediul la Chicago (*n. red.*).